Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVII. Yüzyıl

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 44

Yayın Koordinatörü
Erdem Zekeriya İskenderoğlu
Veli Koç

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası
(Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl

Editörler
Hidayet Aydar
Ali Fikri Yavuz

ISBN 978-975-2485-07-5
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Kasım 2017

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**
Tasarım Uygulama **Fatma Efe**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068



444 1984
www.zeytinburnu.istanbul

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVII. Yüzyıl

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ





SUNUŞ

Kıymetli okurlarımız,

Zeytinburnu Belediyesi olarak, uzun yıllardır gerek Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi, gerekse Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları bünyesinde kültür ve sanat etkinlikleri düzenliyor, yayınlar yapıyoruz. Kıymetli Zeytinburnulu hemşehrilerimizin bizlere verdiği fırsatı en doğru şekilde değerlendirmeye ve yarınlarımızı her alanda doğrulukla inşa etmeye çalışıyoruz. Malumunuzdur ki "yarınların inşası" mefhumu, dile kolay gelse ve sıkça tekrarlansa da hakkından kolaylıkla gelinebilecek bir söz değildir. Yarınları kurmak için geçmişi her veçhesiyle anlamaya, yorumlayabilmeye ve bu maksatla yapılan çalışmalara hız vermeye mecburuz.

2016 yılında üçüncüsü düzenlenen "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler)" sempozyumlar dizisine ev sahipliği yapmak, sempozyum tebliğlerinin kitaplaşması için elimizden geleni ortaya koymak bizim için sadece bu sebepten bile bir zorunluluktur. 22-23 Aralık 2016'da gerçekleşen toplantı, serinin 17. yüzyılı konu edinen sempozyumuydu; değerli hocalarımızın katılımı ve çalışmalarından ziyadesiyle faydalandığımız bu mecliste dile getirilenlerin kitaplaşmasının ilim ve kültür dünyamız adına da sevindirici olduğunu düşünüyorum.

Elinizdeki kitap, "dün dünde kaldı cancağızım, bugün yeni şeyler söylemek lazım" diyen mütefekkirlerimizin dünü anlayıp bugüne söz söyleme çabalarının meyvelerindendir. Bu vesile ile sempozyum ve kitaba emeği geçen ilim adamlarına, İstanbul Üniveristesi İlahiyat Fakültesine, saygıdeğer danışma ve yürütme kurulu üyelerine ve mesai arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Murat Aydın
Zeytinburnu Belediye Başkanı

Editörden

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler)" üst başlığı ile beş sempozyum olarak tasarlanan konferanslar serisinin İstanbul'un fethinden Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna kadarki dönemi içine alan birincisi, 19-21 Aralık 2014 tarihinde düzenlenmişti. Bu birinci sempozyumun tebliğleri 2015 yılında Klasik Yayınları tarafından yayınlandı. Aynı üst başlıklı Osmanlı'nın 16. yüzyılını konu edinen ikinci sempozyum ise Zeytinburnu Belediyesinin işbirliği ile 19-20 Aralık 2015 tarihinde gerçekleştirildi. Bu toplantının tebliğleri yine Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları tarafından Şubat 2017'de okurlarıyla buluşturuldu.

Geleneği bozmayarak, 22-23 Aralık'ta serinin 17. yüzyılı konu edinen üçüncü sempozyumu da geçtiğimiz yıl Zeytinburnu Belediyesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirildi. Elinizdeki kitap, bu toplantıda sunulan tebliğlerin önemli bir kısmını ilim dünyasının istifadesine sunmaktadır. Bu vesile ile tebliğ sahiplerine, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine, Zeytinburnu Belediyesine ve bu kitabın yayın aşamasında emeği geçen herkese teşekkür ederiz.

Kıymetli okurlarımız,

Osmanlı bilim ve düşünce tarihi araştırmaları son yıllarda giderek daha çok ilgi çekse de hala işin çok başlarında olduğumuzu söyleyebiliriz. Çeşitli sebeplerle uzun bir süre Osmanlı düşünce ve bilim dünyası araştırmacıların ya ilgi alanı dışına çıkmış ya da çok cılız bir ilgiye mazhar olmuştu. Gerilemeci tarih anlatısının bu ilgisizliği artıran bir etken olması kadar modern dünyanın geleneksel dünyayı anlamayı zorlaştıran yabancılaştırıcı özelliğinin de bunda etkisi büyüktür. Önce batılı araştırmacılar belirli önyargılarla Osmanlı bilim ve düşünce ürünlerini yok sayan ya da küçümseyen bir söylemle ele aldılar; daha sonra ise bu durum, Osmanlı çalışmalarının adeta kabulü haline geldi. Osmanlı düşünce tarihini anlamak, hiç kuşkusuz en başta bu önyargıların aşılmasını zorlaştıran teorik ve metodik engellerin ve ön kabullerin kırılmasına yönelik bir çaba gerektiriyor. Nitekim sanat, edebiyat, mimari gibi Osmanlı medeniyetinin müsellem başarılarına karşılık ilim, felsefe ve düşünce planında Osmanlıların özgün bir şey üretemediği şeklindeki kabuller ve varsayımlar o kadar güçlüdür ki, bunların kolayca zihinlerden silinemeyeceği açıktır. Özellikle modernleşme çağının arifesi olan iki yüzyılın, 17. ve 18. yüzyılların, bu önyargılardan en fazla nasibini aldığı ve dolayısıyla düşünce/ilim dünyası açısından en az araştırmanın yapıldığı yüzyıllar olduğu bilinen bir gerçektir. Bu sebeple felsefe, hukuk, dini düşünce, kitap ve kütüphaneler, eğitim hayatı ve benzeri alanlarda verilen ürünlerin sadece dökümünün bile yapılması kendi başına çok değerli bir adımdır.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi uzun soluklu bir proje ile söz konusu adımı atmak için 2014 yılında bir proje geliştirdi. *Sahn-ı Semân'dan Darulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Eserler ve Müesseseler* başlıklı bir ilmi toplantılar dizisi olarak tasarlanan projenin 15. ve 16. yüzyılları, 2015 ve 2016 yıllarında gerçekleştirilen başarılı toplantılarla ele alındı ve sunulan tebliğler kitaplaştı. Aralık 2016'da gerçekleştirilen üçüncü toplantı ise düşünce/ilim dünyası hakkında nispeten daha az şey bildiğimiz 17. yüzyıla odaklanmıştır. Sonraki yüzyıllar ayrıca proje kapsamında

ele alınacak ve gelecek toplantıların bildirilerini yayınlama konusundaki kararlılığımız da devam edecektir.

Düzenlediğimiz bu toplantılardan öğrendiğimiz bir şey varsa o da yüzyıl yüzyıl yapılan çalışmaların, ilgili dönemin salt bir kataloğunu çıkarmak açısından bile yetersiz olduğu gerçeğidir. Çok daha kapsamlı çalışmaların yapılması zarureti ortadır; ama bu türden toplantıların en azından söz konusu ihtiyacın hissedilmesine bir katkı sunacağını ümit ederiz. Eğer bilim ve düşünce öğrencilerinin ilgisini Osmanlı ilim ve fikir dünyasına çekebildiysek bunu bir başarı olarak değerlendiririz. Belki yüzeysel bir gezinti tadındaki bu toplantıların gerçekleşmesi ve eserlere dönüşmesi konusunda desteğini bizden esirgemeyen ilim insanlarına ve Zeytinburnu Belediyesinin değerli başkanı Murat Aydın Beye müteşekkiriz.

Prof. Dr. Mürteza Bedir
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Kıymetli okurlarımız,

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak, ilim ve fikir hayatımıza katkıda bulunmak maksadıyla ulusal ve uluslararası düzeyde pek çok organizasyon düzenlemekteyiz. *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* üst başlığını taşıyan sempozyum serisi bunların en önemlilerinden biridir. Bu serinin ilki İstanbul'un fethinden Süleymaniye medreselerinin kuruluşuna kadar geçen dönemi, ikincisi ise Osmanlının 16. yüzyılını konu edinmişti.

6 asırlık Osmanlı tarihinde 17. yüzyılın ise apayrı bir yeri vardır. Bu asırda Osmanlı Devleti en geniş sınırlara sahiptir, fakat duraklama da bu yüzyılda başlamıştır. Viyana kapılarına kadar gidilmiştir, ancak eli boş dönülmüştür. Birçok bölgede savaşlar cereyan etmektedir, lakin evvelden kısa sürede zaferle neticelenen savaşların yerini, uzun yıllar süren ve kesin galibiyetlerin elde edilemediği mücadeleler almıştır. Doğuda Safevilerle süregelen savaşlar Bağdat'ın fethiyle nihayete ererken buna mukabil ülke içinde pek çok çalkantı söz konusu olmuştur. Nitekim tam 10 padişah gören bu yüzyıl, bir padişahın katline şahit olmuştur.

Siyasi hadiseler bir yana, bu yüzyılda düşünülenin aksine oldukça zengin olan Osmanlı ilim ve fikir dünyasında başta tefsir, hadis ve fıkıh olmak üzere çok çeşitli ilim dallarında yüklü miktarda kitap, risale, tercüme, şerh ve haşiyeler vücuda getirilmiştir. Tefsir-i Tibyan adındaki Osmanlıca tefsir başta olmak üzere bu asırda birçok sure ve ayet tefsiri telif edilmiştir. Kadızâdeliler ile Sivasîler kavgası, başka bir ifadeyle medrese ve tekke sürtüşmesi yüzyılın büyük bir kısmında fikri eserlerin çeşitlenmesine etki etmiştir. Ayrıca, Sultanahmet Camii gibi muazzam bir eser bu yüzyılda inşa edilirken, Hezarfen Ahmet Çelebi, Lagari Hasan Çelebi, Kâtip Çelebi, Evliya Çelebi gibi ün yapmış âlimler, Nâbi gibi şairler de bu asrın insanlarıdırlar. Sempozyumumuzda tüm bu yönleri ve daha nice veçhesiyle Osmanlının 17. asrı yeniden okunarak irdelenmiş, elde edilen sonuçlar ilim ve fikir dünyamızla paylaşılmıştır.

Sempozyum serisinin 17. yüzyıl alt başlığını taşıyan üçüncüsünü düzenleme görevi tarafıma verilmesini takiben oluşturduğumuz düzenleme kuruluyla Nisan 2016'dan itibaren çalışmaya başladık. Daha önceki iki programı başarıyla gerçekleştiren meslektaşlarımızın tecrübelerinden ve birikimlerinden istifade ederek sempozyum tarihini ve takip edeceğimiz yolu kararlaştırdık. Yurt içinden ve dışından ilgili çalışmalarıyla bilinen akademisyenlere teklifte bulunmak suretiyle programımızı oluşturduk. Nihayet, 22-23 Aralık 2016 tarihinde Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezinde gerçekleştirilen, 9 oturumda yurt içinden ve dışından 25 tebliğin sunulduğu bu sempozyum, çok sayıda araştırmacı, hoca ve öğrencinin iştirakiyle gayet başarılı bir şekilde icra edildi.

Sempozyumumuzun gerçekleşmesinde büyük emekleri olan düzenleme kurulu üyelerine, tebliğ sunmayı ve oturum başkanlığı yapmayı kabul ederek bizlere destek olan tüm hocalarımıza, salonlarımızı doldurarak bizleri yalnız bırakmayan tüm dinleyicilere teşekkür ederim. En büyük teşekkürü ise bizlere her türlü desteği seve seve veren ve programın başarılı bir şekilde icrasında büyük pay sahibi olan Zeytinburnu Belediyemiz hak ediyor. Bu vesileyle Başkan Sayın Murat Aydın ve ekibine, bilhassa programın her aşamasında bizlere yardımcı olan Kültür ve Sosyal İşler Müdürü Veli Koç'a ayrıca teşekkürü bir borç bilirim.

Eserimizin ilim, irfan ve kültür dünyamıza katkılar sağlamasını dilerim.

Prof. Dr. Hidayet Aydar
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

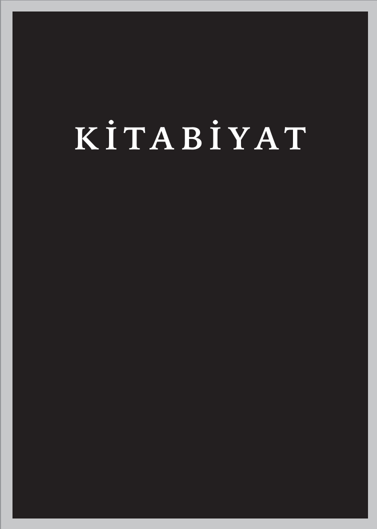
KİTABİYAT

TEFSİR

HADİS

FIKIH

TEBLİĞLER


KİTABİYAT

Osmanlı Dünyasında Yazma Eser Üretkenliği

Erol Özvar
Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'deki yazma eser kataloglarından bir örnekleme yaparak 15. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında Osmanlı dünyasında yazma eser üretiminin genel hacmine ve çeşitli disiplinler itibariyle dağılımındaki değişmelere dair tahminler geliştirmektir. 16. yüzyılda Osmanlıların her alanda zirveye ulaştıkları kabul edilse de, bu çalışma, 17. ve 18. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında telif ve tercüme yoluyla eser üretiminin bir önceki yüzyıldan daha fazla olduğunu ortaya koyuyor. Kitap arz ve talebini etkileyecek nüfus, gelir ve fiyatlardaki değişmeleri tahlile katarak tartışmaya açıyor.

Modern Osmanlı tarihi yazıcılığında 16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı kurumlarının bir bozulma veya çözülme sürecine girdiğini ileri süren yaklaşımlar yakın zamanlara dek etkili oldu. II. Mehmed, I. Selim veya I. Süleyman devirlerindeki gibi hızlı emperyal yayılmanın ve çarpıcı askeri zaferlerin yokluğu, kimi tarihçileri, çağdaş gözlemcilerin keskin eleştirilerinin de tesirleriyle, imparatorluğun 17. yüzyılda durakladığı ve sonraki yüzyılda ise dağıldığı yargısına sevk etti.

Son yıllarda Osmanlı tarihinin devirlerini ilerleme ve gerileme gibi kavramlarla taksim eden yaklaşımlara ciddi eleştiriler geldi. Son 20-30 senede yapılan yeni çalışmalar bilhassa 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı kurumlarının bilinmeyen çeşitli yönlerini ortaya koydu. 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun hiç de durağanlık içinde olmadığı, aksine gerek askeri ve politik düzeninde, gerek mali ve sosyal düzeninde çarpıcı değişmeler tecrübe ettiğini gösterdi. Bu yüzyılda imparatorluğun karşı karşıya kaldığı tehditlerin bir kısmının sonuçları itibariyle mahalli olmadığı, aynı zamanda Akdeniz, Orta Avrupa ve Asya'daki diğer ülkeleri de etkileyecek ölçüde evrensel olduğu ortaya çıkıyor. Bugün Osmanlı tarihçileri için bu yüzyıllarda tecrübe edilen krizlere

karşı Osmanlı toplumu ve kurumlarının nasıl tepki verdiğini ve kendilerini nasıl uyarlamaya çalıştığını anlamak daha önemli hale geldi[1].

17. yüzyıl Osmanlı dünyasında ilim ve düşünce hayatı da, Osmanlı tarihinin klasik dönemlendirme şeklinden payını almıştır. 16. yüzyıl sonrası Osmanlı tarihini çöküş veya gerileme zaviyesinden değerlendiren tarihçiler, bu yüzyılda ilmi üretkenlik adına Osmanlıların kayda değer bir katkısının olmadığını vurgulayageldiler. Medreselerde 16. yüzyılın sonlarından itibaren akli ilimlerin ihmal veya terk edildiğini, kayırmacılığın hakim olduğunu ve nihayet bu kurumların bozulduğunu ve nitelikli telif faaliyetlerinin durakladığını iddia ettiler[2]. Gerileme paradigması ile çalışan düşünce tarihçileri 17. yüzyıl Osmanlı fikir hayatını donuk ve kısır tartışmalar içinde gördüler ve neredeyse bu yüzyıldaki fikri tartışmalar, medrese-tekke çatışmasına indirgediler. Son zamanlarda revizyonist çalışmalar yapan araştırmacılar, 17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında entelektüel merak ve üretkenliğin nasıl değiştiğine dair yeni sorular ortaya atmakta ve bu yüzyılda geniş İslâm coğrafyasında yeni entelektüel etkileşim ve tartışmaların varlığına dikkat çekmektedir[3].

1 Osmanlı tarihinin dönemlendirilmesi ve çöküş teması üzerine yapılan tartışmalar bugün itibarıyla hatırı sayılır bir hacme ulaşmış durumdadır. Bütün literatürü burada değerlendirmek mümkün değil. Bu çalışmaların birkaçı için bk: Douglas Howard "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Journal of Asian History* 22 (1988), pp. 52-77 Cemal Kafadar, "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4 (1997–8), p. 30-75; Mehmet Öz, *Kanun-i Kadimin Peşinde: Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1997; Mehmet Genç, *Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Dönemlendirme Meselesi*, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*, Hazırlayan: Mustafa Armağan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, sayfa: 319-326. Bu makalelerle burada anılmayan diğer birkaç makale, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak* isimli derleme eserde basılmıştır. İlgili problem hakkında yeni çalışmalar da yapılmaya devam ediyor.

2 Bu iddialara ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştirel çalışmalar için bk. Mehmet Genç, "Osmanlı'da 17. yüzyılın Sosyal ve Siyasal Yapısında Değişmeler," *Itri ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar*, İstanbul: İstanbul Kültür Sanat Vakfı, 2013, sayfa: 13-18; Bu yüzyılda Osmanlı medreselerinin gerilediği iddialarının kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 1999, sayfa 23-39. Şerh ve haşiye geleneği üzerinden Osmanlılarda ilmi üretkenliğin nasıl değerlendirilebileceğine dair önemli bir çalışma için bakınız: İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not," *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 28 (2010/1), s. 1-67; Cevat İzgi, *Osmanlı medreselerinde ilim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

3 İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Felsefe-Bilim Meselesi", *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar* içinde, haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s. 233-34; Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual His-*

Bu çalışmada bizim ulaştığımız bulgular da Osmanlı dünyasında kitap üretiminin artarak devam ettiğini gösteriyor. Bu yönüyle bu araştırmanın bulguları çöküş hipoteziyle uyuşmuyor. İmparatorluğun başlıca şehirlerinden olan İstanbul ve Bursa'daki yüksek eğitim kurumlarının sayısı nüfusa nispetle daha fazla artmış ve bu artış kitaba olan talebi tetiklemiştir. Kitap talebinin ve buna bağlı üretim artışından mesul olan olağan şüpheliler Osmanlı toplumunun seçkinleri (askeriye, ilmiye ve kalemiye mensupları) idi. Osmanlı kitap dünyasında bu kesimler egemendi. Bunun nedeni gelir dağılımındaki eşitsizliğin bu gruplara, toplumun diğer geniş kesimlerine nispetle, kitaplara daha fazla yatırım yapma imkanı sağlaması idi. Osmanlı eliti, vakıf kurumu vasıtasıyla sadece eğitim kurumlarına değil, kütüphanelere de servet harcadı. 17. yüzyıldan itibaren şehirlerde okur yazarlıkları ve daha düşük seviyedeki maddi imkanlarıyla ilim adamları, tüccar ve esnaf ile mesleki ilgileri hakkında henüz yeterince bilgi sahibi olamadığımız sıradan insanlar mütevazi ölçülerde kitabın toplum içinde yaygınlaşmasına katkıda bulundular. Fert başına düşen kitap sayısı, örneklem yoluyla ortaya koyduğumuz gibi, yükselmiştir.

Kitabın Osmanlı toplumunda giderek yaygınlaşmasıyla paralel olarak zaman içinde kitap üretim maliyetleri düştü mü? Osmanlı kitap tarihi üzerine yapılan bazı çalışmalar 17. yüzyıldan itibaren kağıt fiyatlarının kitap fiyatlarını düşürücek şekilde ucuzladığını ileri sürüyorsa da bu iddia, bir izlenimin ötesinde henüz sağlam verilerle desteklenmiş değildir. Bu çalışma Avrupa kağıt fiyatlarıyla mukayeseli olarak İstanbul'daki kağıt fiyatlarına ait ilk defa kapsamlı sayılabilecek veriler ortaya koyuyor ve kağıt fiyatlarının uzun vadede kitap fiyatlarını nasıl etkilemiş olduğunu sorununu ele alıyor. Kağıt maliyetlerinin yanı sıra el yazması bir eserin meydana gelmesinde hattat, nakkaş, müstensih ve müzehhip gibi emek sahiplerinin ücretlerinin önemini vurguluyor. Nihayet, 17. yüzyıldan itibaren kendi eserini istinsah eden okurların varlığına ve müstensih arzının artışına dikkat çekerek bu gelişmelerin yazım maliyetlerinden tasarruf edici olabileceğini ileri sürüyor.

Çalışmanın Kaynakları ve Yöntemi Hakkında Birkaç Not:

Bu bildiride yüzyıllar itibariyle üretilen yazma eserlerin hacmi ve kompozisyonunu tespit etmek amacıyla Kültür Bakanlığına bağlı Yazma Eserler Kurumu tarafından internet ortamında hizmete sunulan yazma eserler

tory in the Seventeenth-Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge University Press, 2015); aynı yazar, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire" *Die Welt des Islams* 48(2008): 196-221.

kataloğuna başvuruldu. İnternet ortamına aktarılan ve arama motoru ile muhtelif şekillerde tarama yapılan bu derneşik katalog Türkiye çapında bir kataloglama çalışmasının ürünü olarak Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu projesi adıyla meydana getirildi. Bu katalog vesilesiyle Türkiye'nin en zengin kütüphanelerinde muhafaza edilen yazma eserlerin künye bilgilerine ulaşılmaktadır. Katalogları birleştirilerek barındırdıkları yazma eserlerin bilgisine ulaşılabilen kütüphaneler şunlardır: Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü'ne bağlı yazma eser kütüphaneleri, Milli Kütüphane, İl Halk Kütüphaneleri, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphanesi, Türk Dil Kurumu kütüphanesi, bir kısım yabancı kütüphaneler ve Yazma Eserler Kurumu'nun resmi internet sitesinde adları verilen diğer kütüphaneler[4]. Önemli miktarda yazma eser barındıran üniversite kütüphanelerinin katalogları ile başka resmi kurumlarda ve özel kütüphanelerde muhafaza edilen yazmaların katalogları da bu toplu kataloglara eklenmeye devam etmektedir.

Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğüne bağlı kütüphanelerde, matbu eserler dışında, 200.000 cilde yakın yazma eser bulunduğu ifade edilmektedir. Diğer kurumların ve özel şahısların elinde bulunan yazma eserler dikkate alındığında Türkiye genelinde 300.000 cildin üzerinde yazma eser bulunduğu söylenmektedir. Bu sayının, ciltlerin birden fazla risaleyi ihtiva etmiş olabileceği hesaba katarak Türkiye'de bugüne ulaşan ve bir şekilde kayıt altında olan bütün el yazmaları için yarım milyon sayısı telaffuz edilmektedir. Maalesef bu tahminlerin bir dayanağı yoktur bu nedenle bu rakamlara ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Türkiye sınırları dışında ise Avrupa ve Amerika'daki ~~da~~ çeşitli kütüphanelerde 100-150.000 arasında eski Türkçe yazma eser bulunduğu ifade edilmektedir ancak bu rakam da henüz teyit edilmiş değildir. Arapça, Farsça, Türkçe ve Müslümanların kullandığı diğer dillerde inşa edilen yazma eserler bugün dünyanın yaklaşık 100 ülkesine yayılmıştır[5].

Bu çalışma Türkiye geneli için geçmişten bugüne intikal eden ve yukarıda belirttiğimiz gibi yarım milyon civarında olduğu tahmin edilen yazmaları kapsamaktadır. Acaba biyografi, tabakat veya tezkire türü kitaplarda gördüğümüz fakat kataloglarda bulunmayan veya bugüne ulaşmayan eserlerin

4 Bu konuda daha geniş malumat ve Türkiye Yazma Eserler Kurumunun internet ortamında araştırmacıların hizmetine sunduğu kataloglar için bk. http://www.yazmalar.gov.tr

5 Avrupa'daki İslâm yazma eserlerinin katalogları üzerine bakınız: Ahmet Suphi Furat, "Avrupa Ülkelerindeki Arapça, Farsça ve Türkçe Yazma Eserlerin Katalogları," *Şarkiyat Mecmuası*, 9, 2011, sayfa: 9-19.

sayısı ne kadardır? Dahası bu tür kitaplarda kendine çeşitli sebeplerle yer bulmayan fakat insanların arasında asırlarca tedavül eden ve tekrar tekrar üretilen yazmaların hacmi ne olabilir? Fiziken izi sürülebilecek veya sürülemeyecek bütün eserler ölçeğinde düşünüldüğünde matbaa öncesinde yazma eser üretiminin hacmi hakkında ne söylenebilir? Mevcut çalışmalardan hareketle bu sorulara gerek Türkiye gerek İslâm dünyası için henüz cevap verebilecek durumda değiliz.

Bu çalışmada kaynak olarak kullandığımız Türkiye Yazma Eserler Kurumunun internet ortamında sunduğu kataloglarda, her bir eserin arşiv/demirbaş numarası, adı, müellifi, müstensihi, konusu, dili, telif tarihi, istinsah yeri, bulunduğu kütüphane ve bağlı olduğu koleksiyon bilgileri bulunmaktadır. Fakat her eser için künye bilgileri tam değildir. Bir kısmında eser adı yoktur. Diğer kısmında müellif, mütercim veya müstensih bilgisine rastlanmaz. Bazı eserlerde ise daha önemli bir eksiklik olarak telif veya istinsah tarihi bulunmamaktadır. Şüphesiz kataloglardaki bu eksikler giderilebilirdi, fakat böyle bir işe teşebbüs etmek çok uzun zaman alırdı. Bu sebeple, çalışmanın amacı açısından daha uygun olduğunu düşündüğümüz maksatlı örnekleme (purposive sampling) yöntemini kullandık. Matbu eserleri dışarıda bıraktık. Kataloglardaki yazma eserin adı ve telif veya istinsah tarihi ile müellif, mütercim veya müstensihin adını ve ölüm tarihini bulabildiğimiz kayıtları bir araya getirdik. Eserlerin adı, üretim tarihi ve müellif tarihiyle ilgili tespit ettiğimiz yanlışlıkları eserlere bizzat başvurarak düzelttik. Kataloglarda yazmaların müellifleri ve tarihlerine ilişkin şüphe ortaya çıkması durumunda elden geldiği ölçüde başka başvuru kaynaklarıyla karşılaştırarak bunların kontrolünü sağladık. Böylelikle üzerinde çalışacağımız verileri homojen hale getirmeye gayret ettik. Örnekleme giren eser sayısı 60.000'e yaklaştı ki bu rakam, toplam yazma popülasyonunun kayda değer bir oranını temsil etmektedir.

Seçtiğimiz örneklem ile ilgili ilk yaptığımız şey, eserlerin ait olduğu döneme göre tasnif etmek olmuştur. Bu iki tasnif türünden ikincisi bizi oldukça zorladı. Zira, tasnife direnen pek çok eserlerle karşılaştık. Pekala birden fazla alan içinde değerlendirilecek eserlerin az olmadığını fark ettik. Eserleri ait olduğu konularına göre ayırma girişimi bizi tabiri caizse *ihsau'l-ulum* (ilimler tasnifi) problemi ile karşı karşı getirdi. Bunu mevcut olabilen en geniş disiplin ayırımı ile aşmaya çalıştık. Eserleri fıkıh, kelam-akaid, tasavvuf-tarikat, Kur'an-tefsir-tevil, mantık, hadis-siyer-İslâm tarihi ve ahlak-siyaset-içtimaiyyat olmak üzere 7 konu başlığı altında topladık. Bu sınıflamanın dışında kalan saha ve eserler ise inceleme dışında tutuldu. Tıp, askerlik, coğrafya, matematik, tabii ve tatbiki bilimler ve astronomiye ait

tahliller IRCICA'nın literatür tarihlerine dayandırıldı. IRCICA'nın kataloglarında bulunan bütün yazma eserler araştırmamıza dahil edildi[6].

Çalışmanın Bulguları

Örneklem olarak aldığımız yazma eserler, ait oldukları yüzyıllara dağıtıldığında aşağıdaki sonuç ortaya çıktı. Tablo 1'de görüldüğü gibi 18. yüzyıla ait yazma eserler örneklemin yarısına yakını oluşturmaktadır. Osmanlı tarihinin her yönüyle altın çağı olarak kabul edilen 16. yüzyıla ait eserler, 15. yüzyılda inşa edilen eserlerle biraraya getirildiğinde toplam eserlerin ancak ¼'üne ulaşmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllara ait eserler ise toplam yazmaların yüzde 75'ini teşkil etmektedir.

Tablo 1: Örneklem olarak alınan yazma eserlerin yüzyıllara göre dağılımı

Yüzyıl	Telif-Tercüme Sayı	İstinsah Sayısı	Toplam Yazma	Toplam İçindeki Payı %
15. Yüzyıl	457	3619	4076	8
16. Yüzyıl	767	7582	8349	16,32
17. Yüzyıl	968	13281	14249	27,86
18. Yüzyıl	1373	23096	24469	47,84

Örnekleme göre, 18. yüzyıl yazma eser üretiminin altın çağıdır. Bu yüzyılda üretilen telif ve tercüme eser sayısı 15 ve 16. yüzyıllara ait telif ve tercümelerin 2 katına yakındır. Bu eğilim, Türkiye'deki yazma eserler toplamına hemen teşmil edemesek de, Osmanlı dünyasında yazma eser üretiminin genel manzarası hakkında bir fikir verecek mahiyettedir. Çalışmanın odaklandığı eserlerin ait oldukları bilgi sahasına yaptığı ilmi katkının niteliği ise bu çalışmada değerlendirme dışı bırakılmıştır.

6 Tıp, askerlik, coğrafya, matematik, tabii ve tatbiki bilimler ve astronomi başlığı altında toplanan eserler Ekmeleddin İhsanoğlu'nun editörlüğünü yaptığı ve IRCICA tarafından neşredilen eserlerden toplanmıştır. *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, Cilt: 1-4, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2006; *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*, Cilt:1-2, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2004; *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, Cilt: 1-2, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2000; *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, Cilt: 1-2, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 1999; *Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi*, Cilt: 1-2, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2006; *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, Cilt: 1-2, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 1997. Bu kataloglardaki veriler Marmara Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Tarihi bilim dalı öğretim elemanlarından Dorukhan Selçuk, Tansu Hilmi Hançer, Ayşenur Karademir, Sema Keleş, Yasemin Çiftçi tarafından ilgili bilgisayar programına aktarıldı. Her birine teşekkür ederim.

Tablo 2, 15. yüzyıldaki toplam üretimi 1 kabul edilerek oranlandığında 16. yüzyıldaki yazma eser sayısının 2; 17. yüzyılda 3,5 ve 18. yüzyılda ise 6 misline ulaştığını gösteriyor. 15. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna dek yazma eser üretimindeki yıllık büyüme oranı binde 9'a yaklaşmaktadır. Osmanlı dünyasında kitap üretiminin bu yıllık artış oranı, hem nüfusun hem de fert başına gelirin yıllık büyüme oranından daha yüksektir. 16. yüzyıldaki toplam kitap telifi ve tercümesini 1 kabul edersek, 18. yüzyılda toplam üretim 3 katına çıkıyor. 18. yüzyılda matbaa kurma girişimi ve faaliyetlerine rağmen Osmanlı okurunun bu çağda yazma eserlere olan ilgisinin geçmiştekinden daha fazla olduğu anlaşılıyor.

Tablo 2: Yazma eserlerde yüzyıl itibariyle artış oranları

Yüzyıl	Yazma Eser Sayısı	Oransal Artış		
15. Yüzyıl	4076	1	0,48	0,28
16. Yüzyıl	8349	2,04	1	0,58
17. Yüzyıl	14249	3,39	1,7	1
18. Yüzyıl	24469	6	2,93	1,71

İstinsah edilmiş eserlerin telif eserlerin sayısından hem daha fazla hem daha hızlı artmış olması Osmanlı düşünce tarihi çalışmalarında eleştiri konusu olmuştur. 15 ve 16. yüzyılda diğer yüzyıllara nazaran daha nitelikli eserlerin ortaya konulduğu, buna mukabil sonradan nitelikli eserlerin telifatının kesildiği veya telif edilen eserlerin aynen çoğaltma yahut eserin orjinalinde belirgin bir değişikliğe gitmeden şerh ve haşiye yoluyla tekrar üretme yoluna gidildiği iddia edilmektedir. Bu çalışma, sahaya katkılarını tartışmadan, eserlerin istinsah edilmesine ilişkin şu gözlemlerde bulunmayı mümkün kılmaktadır: İstinsah, telif edildiği anda bir kerede yüzlerce ve binlerce tirajının yapılamadığı bir ortamda bir eseri muhataplarına ulaştırmak için vazgeçilemez bir entelektüel gayret olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan istinsah bir eserin ilmi çevreler veya meraklısı gruplar arasındaki tedavülünü ve revacını gösteren en dikkat çekici işaretlerden biridir. Bir diğer gözlem, Osmanlı müelliflerinin, deyim yerindeyse kudemanın eserleriyle yetinmedikleri, telif ve tercüme faaliyetlerine devam ettikleridir. Telif ve tercüme faaliyetlerinin yanı sıra 15. ve 16. asırlarda telif edilen eserler acaba sonraki yüzyıllarda ne ölçüde çoğaltıldı? Aşağıdaki tablo bu sorunun cevabına yardımcı olacak mahiyettedir.

Tablo 3: Telif ve tercüme eserlerin istinsah hacimleri

Telif Tarihi	Telif Sayısı	İstinsah Tarihi	Yüzyıllar İtibariyle İstinsah Sayısı
15. Yüzyıl	457	15. Yüzyıl	29
15. Yüzyıl	457	16. Yüzyıl	52
15. Yüzyıl	457	17. Yüzyıl	49
15. Yüzyıl	457	18. Yüzyıl	24
15. Yüzyıl	457	19. Yüzyıl	6
16. Yüzyıl	767	16. Yüzyıl	75
16. Yüzyıl	767	17. Yüzyıl	102
16. Yüzyıl	767	18. Yüzyıl	91
16. Yüzyıl	767	19. Yüzyıl	18

15. ve 16. yüzyıl için bu tahlili yapmamıza imkan veren elimizdeki örneklem, telif ve tercüme edilen eserlerin yüzde 6-7'sinin kendi asrında istinsahının yapıldığını gösteriyor. 17. yüzyılda istinsah edilen toplam eserlerin yüzde 11'i, 15. yüzyıla, yüzde 13'ü ise 16. yüzyıla ait. Diğer bir deyişle 17. yüzyılda çoğaltılan eserlerin ancak yaklaşık çeyreği önceki iki yüzyıla ait. 18. yüzyılda istinsah edilenler arasında 15. yüzyıl eserlerinin oranı değişmiyor, hatta azalıyor.

Osmanlı toplumunda kitabın üretimi ve yaygınlaşması ile medrese, daru't-tıp, daru'l-kurra ve daru'l-hadis gibi yüksek öğretim kurumların artışı arasında bir ilişki vardır. Bu kurumların çoğalması klasik İslâmi ilimlere olan ilgi ve bunlarla alakalı eserlere yönelik talep üzerinde etkili oldu. Yüksek ilimlerin üretildiği ve öğretildiği asli kurumlar olarak medreseler, kuruluşları muhtemelen daha eskilere gitse de 11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyasında Selçuklu Türk sultanlarının himayesi ile intişar etti. Osmanlılar tarih sahnesine çıktığında medreseler, 2,5 asrı idrak etmiş idi. Osmanlıların tarih sahnesinden çekilişi dikkate alınırsa, Osmanlılar ile birlikte daha 6 asır varlığını devam ettirdi[7].

7 Mehmet İpşirli, "Medrese" (Osmanlı Dönemi), *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 28, sayfa: 327-333. Yüksek ilim kurumları sadece medreselerle sınırlı değildi. Sarayda enderun mektebi gibi faaliyet göstermiş eğitim kurumlarını da hatırlamak gerekir. Osmanlı cemiyetinde bilginin üretimi ve paylaşımında medreselerin yanı sıra tekke ve zaviyelerin rolleri de yadsınamayacak kadar önemli olduğunu yapılan çalışmalardan anlıyoruz. Askeri nitelikli yeniçeri ve acemi oğlanları ocağı da cemiyetin eğitim ve öğretim faaliyetlerini arttıran kurumlar

Tablo 4: Osmanlı döneminde kurulan medrese sayıları*

	Osmanlı (Genel)	Rumeli	Anadolu	İstanbul	Bursa	Kastamonu
14. Yüzyıl	40	-	15	-	14	-
15. Yüzyıl	137	17	52	23	39	-
16. Yüzyıl	326	-	150	100-120	44	6
17. Yüzyıl	-	282	-	133	50	7
18. Yüzyıl	-	-	-	181	-	8

Osmanlılar devrinde sıbyan mekteplerinden sonra orta ve yüksek öğretimin devamı sayılan medreselerin sayısı artmaya devam etti. Yaptığımız hesaplama, medrese sayısındaki artışın, nüfusun artışından daha yüksek seyrettiğini gösteriyor. Tablo 4'ten de izleneceği gibi 14. yüzyılın sonlarından 16. yüzyılın sonlarına dek açılan medreseler sayısı 8 kat büyüdü. İmparatorluk sınırları içinde nüfusun en kalabalık ve yoğun olduğu İstanbul ve Bursa'daki medreselerin sayısı orta ve yüksek öğretim kurumlarının yay-

oldu. Nihayet diğerlerinin arasında bilhassa 17. yüzyılın sonlarından itibaren büyük şehirlerde seçkin zümre mensuplarının konak/hanelerinde felsefi, edebi ve tarihi ilimler sahasında yapılan müzakere ve mukabelelerin Osmanlı cemiyetinde ilim tahsilinde önemli rolleri oldu.

* Bu tablonun hazırlanmasında başvurulan eserler şunlardır: Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, 1984, sayfa: 65-160; Bilgin Aydın-İsmail E. Erünsal, Tereke Kayıtlarına Göre Bursa'da Sahaflık, *Defteroloji Heath Lowry Armağanı* içinde, Yayınlayanlar: Cemal Kafadar-Gönül A. Tekin, Türklük Bilgisi Araştırmaları, Cilt: 39, 2013, sayfa: 186-204; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri," Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Cilt:2, editör: Ekmeleddin İhsanoğul, İstanbul: IRCICA, 1998, sayfa: 244-245; Cahit Baltacı, "İstanbul Medreseleri Hakkında Notlar", *XI. Türk Tarih Kongresi*, sayfa: 2815-2817; Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul, 1998; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul 2001; Fahri Kayadibi, "Fatih Sultan Mehmet Döneminde Eğitim ve Bilim," İ.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, yıl: 2003; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Medreseleri ve Müderrisleri," *Tarih İncelemeleri Dergisi* XI, (1996), s. 163-177; Abdurrahman Atçıl, "Mobility of Scholars and Formation of a Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rūm during the Fifteenth Century," *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* isimli eser içinde, Edited by A.C.S. Peacock Sara Nur Yıldız, Würzburg, 2016, sayfa: 318-319; İlhan Şahin, "Kastamonu," Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 24, sayfa: 585-87; M. Kemal Özergin, "Eski Bir Ruznameye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı: 4-5, 1974, sayfa: 263-290; Seyfi Kenan ve İshak Güven, "III. Selim Döneminde Medreselere Çekidüzen Verme: 1792'de İstanbul Medreseleri'nin Denetimi," *Festschrift für Kemal Beydilli, Deutsch-türkische Begegnungen Alman Türk Tesadüfleri*, Bonner Islamstudien, Band 30, 2013, p.438-468

gınlaşması hakkında bir fikir verecek düzeydedir. İstanbul'da 15. yüzyılın sonu ile mukayese edildiğinde 16. yüzyılın sonunda medrese sayısı dörde, 17. yüzyılda neredeyse altıya ve nihayet 18. yüzyılın sonunda ise neredeyse sekize katlandı.[8]

Kişi başına düşen medrese sayısını ve bunun dönemler itibariyle değişimini hesaplamak Osmanlı toplumunda zaman içinde yüksek eğitim ve öğrenim kurumlarının bilhassa genç nüfus için ne ölçüde ulaşılabilir olduğu ve bunun değişimi konusunda bir izlenim verebilir[9]. Aynı şekilde nüfusa göre müderris ve müderris yardımcılarının (muid/müzakereci) sayılarındaki değişme hakkında da bir fikir sahibi olabiliriz. Tablo 5, İstanbul'un nüfus tahminlerine göre[10], 15. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında İstanbul ve Bursa için her 5.000 haneye kaç medrese düştüğünü gösteriyor[11]. Nüfus tahminlerinden İstanbul'un nüfusunun 16. yüzyılda en az ikiye katlandığını biliyoruz. Bu dönemde medrese sayısındaki artış nüfus artışından daha fazla idi. Bu yüzyılın sonunda her 5.000 haneye düşen medrese sayısı 11,5'tan 22'ye çıkarak, bir önceki yüzyıla nispetle neredeyse iki misli arttı. Bu sonuç, aynı zamanda İstanbul nüfus miktarına göre medrese hocası ve görevlilerinin sayısında da ciddi bir artış bekleyeceğimizi gösterir.

8 Ahmet Cihan, "XVIII. Yüzyılın Sonlarında İstanbul Medreseleri," Osmanlı Devletinin kuruluşunun 700'üncü yıldönümü etkinleri çerçevesinde, 12-Nisan 1999 tarihleri arasında IRCICA tarafından düzenlenmiş bulunan *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim* konulu uluslararası sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur. Sayfa: 1-33.

9 Benzer bir çalışma sıbyan mektepleri üzerinden de yapılabilir. Böylelikle, nüfusun çocuk ve genç yaştaki gruplarının ne ölçüde erkenden okuma, yazma ve cemiyet içinde kendileri için gerekli bilgilere ulaşma imkanlarına sahip olabildikleri konusunda tahminler geliştirebilirdik.

10 İstanbul ve Bursa nüfusu ile ilgili tahminler konusunda dayandığımız kaynaklar şunlardır: Ömer L. Barkan, "Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi," *Türkiyat Mecmuası*, Cilt:10, 1953; aynı yazar, "Research on the Ottoman Fiscal Surveys," *Studies in the Economic History of the Middle East*, edited by M. A. Cook, London: Oxford University Press, s. 168; Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500-1927*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 1996; Halil İnalcık, "Bursa", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 1992, cilt: 6, sayfa: 445-449; Yunus Koç, "Nüfus" (Osmanlı Dönemi), *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, yıl: 2007, cilt: 33, sayfa: 294-299; Heath Lowry, *Ottoman Bursa in Travel Accounts*, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 2003

11 Medreseler tabiatı gereği dini eğitim kurumları olduğundan bu kurumlara gayrimüslimlerin gitmesi söz konusu değildi. Bu nedenle, bu çalışmada medreseler nüfusa nispet edilirken sadece Müslüman nüfus dikkate alındı. Ayrıca her hanede, zamana göre değişiklik gösterse de, erkek nüfus ortalaması 2 olarak kabul edildi.

Tablo 5: İstanbul ve Bursa'da (5.000) haneye düşen medrese sayısı

Yüzyıl	İstanbul	Bursa
14. Yüzyıl	-	11,6
15. Yüzyıl	11.5	13,9
16. Yüzyıl	22	15,7
17. Yüzyıl	19	41,6
18. Yüzyıl	22,5	
19. Yüzyıl	32,2	

Bursa'da da yüzyıllar içinde nüfusa göre medrese sayısı çoğaldı. Ortaya koyduğumuz veriler, 16. Yüzyılda İstanbul'da, 17. yüzyılda ise Bursa'da nüfusun orta ve yüksek öğretime geçmiş grupları için medreselerin daha fazla ulaşılabilir olduğunu gösteriyor. 17. yüzyıl İstanbul'unda hane başına hesapladığımız medrese sayısı düşmüştür. Bir sonraki yüzyılın sonunda İstanbul'da 5.000 haneye düşen medrese sayısı tekrar yükselmiştir.

Bu tahlile medreselerin öğrenci kapasiteleri eklenebilse idi Osmanlı coğrafyasında erken modern dönem itibariyle beşeri sermayenin gelişimi hakkında daha net tahminlere ulaşmak mümkün olabilirdi. Bir medresede ortalama 20 öğrencinin okuduğunu kabul edip bunu medrese sayılarıyla çarparsak, 15. yüzyılın sonunda İstanbul'da 5.000 müslüman haneye 230 medrese öğrencisi düşmüş diyebiliriz. Bu hesabın içine medrese hocaları da katılarak tahlil zenginleştirilebilir. 18. yüzyıla gelindiğinde İstanbul'da 5.000 müslüman haneye, medrese kapasitesinin değişmediği varsayımı altında 452 öğrenci düşmektedir. Bu hipotetik hesaplamaya göre İstanbul'da 15. yüzyılın sonunda her 100 müslüman erkeğin en az 2,8'inin medreselere gittiği tahmin edilebilir. 18. yüzyılda bu oran yükseldi. Buna göre İstanbul'daki medreseler şehrin nüfusuna göre her 100 müslüman erkeğin 4,5'una kapılarını açıyordu.

Örneklem yoluyla yazma eser hacminde ortaya koyduğumuz dikkat çekici genişlemenin desteklediği yazma eserlere olan talep ile Osmanlı imparatorluğunun genel ekonomik gelişme seviyesindeki veya Osmanlı toplumda kişisel iktisadi refah düzeyindeki değişmeler arasında bir ilişki var mıydı? İktisat literatüründe son yıllarda bilhassa geçmişe dönük olarak toplumların refah ve gelişme düzeyini ölçmek üzere geliştirilmiş olan muhtelif kriterler var. Bunlardan biri milli hasıla ve kişi başına düşen gelir düzeyidir. İktisat tarihçileri 18. yüzyılda Avrupa'nın genelinde kişi başına düşen milli gelir ve bu gelirdeki büyümenin sınırlı kaldığı konusunda hemfikirdir. En yüksek

iktisadi büyüme oranlarını tecrübe eden Britanya'da bile 1700-1820 tarihleri arasında kişi başına düşen milli gelirdeki artış yüzde 45 civarındadır. Yıllık artış oranı ise yüzde 0.3'tür. Osmanlı ekonomisinin uzun vadeli ekonomik gelişmesi hakkındaki çalışmalar henüz emekleme safhasındadır. 19. yüzyıl ve sonrasına ait tahminler yapılmışsa da önceki yüzyıllara ait tahminler henüz istenilen düzeyde değildir[12]. Bununla birlikte, tam olarak kantifiye edemesek de Sanayi Devrimi öncesi Osmanlı coğrafyasında iktisadi gelişmenin hızı çok yavaştı ve ortalama gelir düzeyi ve bunun artış hızı Batı Avrupa ülkelerindekinden düşük idi. Osmanlı coğrafyasında kitap hacmindeki uzun vadeli büyüme hızı halkın büyük bir kısmının ortalama bireysel iktisadi refah artışının üzerinde idi. İktisadi refahın bir ölçütü olarak ücretler de bu gözlemimizi desteklemektedir. Yapılan çalışmalar Doğu Akdeniz'de 16. yüzyılda reel ücretlerin düşme eğilimi içinde olduğunu ve bundan sonra 18. yüzyılın ortalarına dek neredeyse değişmeden kaldığını, sonrasında 18. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ortalarına dek Osmanlı'da kentsel reel ücretlerin yaklaşık yüzde 20-30 arttığını gösteriyor[13]. Uzun vadede reel ücretler pek fazla değişmediği halde Osmanlı toplumunda kitap talebini harekete geçiren başka gelişmeler oldu. Elinizdeki bu çalışma, diğer sebepler arasında kitap dahil kültürel eserlerin üretilmesinde ve talep edilmesinde yüksek gelir ve servet sahibi toplumsal grupların rolünü vurguluyor.

Osmanlı coğrafyasında, Avrupa'da yazmalar çağında olduğu gibi, kitap üretiminin artışına, nüfusun büyük çoğunluğuna nispetle yüksek askeri zümre mensuplarının gelirlerinin orantısız büyüklüğüyle bir açıklama getirilebilir. Joerg Baten ve Jan Luiten van Zanden, matbaa öncesinde lüks mallar kategorisine giren kitapların seçkinler zümresi -önce din adamları, sonra da kentsel ve akademik çevreler- tarafından tüketildiğini ve geliri yüksek bu grupların gelirlerinin artan kısmını kitaplara harcayabildiklerini vurgular[14]. Joerg Baten ve Jan Luiten van Zanden'in argümanı pekala Osmanlı örneğinde de ele alınabilir. Osmanlı Devleti'nde seçkinler zümresinin hanedan üyelerinin yanısıra devletin payitahtında ve taşrada bulunan askeri, mali, adli ve ilmi kurumlarını yöneten idarecilerden oluştuğu söylenebilir.

12 Şevket Pamuk and Jan-Luiten van Zanden, "Standards of Living", Chapter 9, *Cambridge Economic History of Modern Europe* içinde, Volume: I, 1700 to 1870, Steven Broadberry and Kevin O'Rourke (eds.), 2010, sayfa: 217-34

13 Şevket Pamuk, "Urban Real Wages Around The Eastern Mediterranean In Comparative Perspective, 1100-2000", *Research in Economic History*, ed. by Alexander J. Field, Elsevier, 2005, sayfa: 209-228

14 Joerg Baten and Jan Luiten van Zanden, "Book production and the onset of modern economic growth," *Journal of Economic Growth*, September 2008, Volume 13, Issue 3, pp 217–235.

Nüfusun büyük çoğunluğunun iktisadi hayat standartlarında uzun vadede kayda değer bir artış olmadığına göre erken modern dönem Osmanlı toplumunda en çok kitap talep edenler bu zümreden olmalıdır. Tereke ve muhallefat kayıtları üzerine yapılan çalışmalar bize vezir, beylerbeyi, şeyhülİslâm, kadıasker, müderris ve kadı gibi askeriye, mülkiye ve ilmiye mensuplarının geride bıraktıkları servetlerinin içinde kitapların gerek sayı gerek kıymet açısından kayda değer yekunlara ulaştığını gösteriyor[15].

Gelir ve servetin bu zümrelerin lehinde dağılımının Osmanlı toplumunda meydana getirdiği önemli sonuçlardan biri de vakıf anlayışına dayalı dini ve kültürel kurumların inşa edilmesi oldu[16]. Bu kurumlardan biri de hiç şüphe yok kütüphanelerdir. 17. yüzyılın sonuna doğru medrese, türbe, camii ve tekke kütüphanelerine ilaveten hem ilmiye sınıfına hem halka hizmet veren yeni bir kütüphane türü daha ortaya çıktı ve bir yüzyıl içinde payitaht İstanbul'da ve diğer şehirlerde büyük artış gösterdi. İsmail Erünsal, vakfa dayalı kurulan bu tür kütüphanelerin Osmanlı cemiyetinde her sosyal zümreden okurlara dikkat çekici sayıda kitap hizmeti sunduğunu örneklerle ortaya koyar[17]. Vakıf kütüphanelerin kurulması ve böylece kitap

15 16. yüzyıla ait Bursa mahkeme sicillerine dayalı yapılan bir çalışmada konuyla ilgili ilgi çekici veriler sunulmaktadır. Bursa sicillerinde tespit edilen terekeler içinde 200 adeti yazma eser ihtiva ettiği ve ortalama tereke başına 10'ar kitap düştüğü anlaşılmaktadır. Düşük ve orta düzeyli ilmiye sınıfına mensup olduğu anlaşılan kişilerin miras bıraktığı servetin yüzde 3,5'unun yazma eserlerden oluştuğu hesap edilmektedir. Ali İhsan Karakaş, "Tereke Kayıtlarına göre XVI. yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Cilt: 8, 1999, sayfa: 317-328; Bu konuda aynı zamanda şu çalışmalara müracaat edilebilir: İsmail Erünsal, "Şehid Ali Paşa'nın İstanbul'da Kurduğu Kütüphane ve Müsadere Edilen Kitapları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi, 1, 1987, s. 79–90; aynı yazar, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları IV: Lami'î Çelebi'nin Terekesi", *Journal of Turkish Studies*, S.14 (1990): 179-189; İsmail E. Erünsal, *The Archival Sources of Turkish Literary History*, (Harvard University, 2008): 271-290; Chistoph K. Neumann, "Kadı Halil Ağa'nın Kitapları Osmanlı Okurları ve Yazma Koleksiyonları 1" *Simurg*, S.2-3 (2000): 446-456; Said Öztürk, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri*, s. 174–184; Colette Establet, Jean-Paul Pascual, "Les livres des gens à Damas vers 1700", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87–88, 1999, sayfa : 143–175 ; Fahri Sakal, "Osmanlı Ailesinde Kitap", *Osmanlı*, ed. Hasan Celal Güzel, Cilt 11, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, sayfa : 732–738 ; Orlin Sabev, "Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671–1833 (Preliminary notes)", *Études Balkaniques*, 1, 2003, sayfa: 34–82.

16 Şüphe yok ki sözü edilen merkezdeki ve taşradaki elit grupların yanı sıra 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda mütevazi bütçeleriyle kitap kültürüne para, kitap ve benzeri kıymetli varlıklarını bağışlayarak katkıda bulunanların sayısında çok dikkat çekici artışlar olmuştur. Bu katkılar müderris ve talebe-i ulumu maddi olarak desteklemek ile olduğu kadar, eğitim yapılarının giderlerine katılmak suretiyle de olmuştur. Bu konuda geniş bilgi için 15 nolu dipnota bakınız.

17 İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı, 2015, sayfa: 384-408. Erünsal, vakıf türü kütüphanelerde gö-

stokunun yükselmesi okurun daha fazla sayıda kitaba ulaşmasına imkan sağladı. Dahası kütüphane sayılarının artışı, matbaanın yokluğunda istinsah faaliyetlerinin artışı tetiklemiş olmalıdır. Bu sonuç, vardığımız örneklem bulgularıyla uyum halindedir.

15. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunda yazma eserlerin artışında sadece yukarıda dile getirdiğimiz seçkin zümreler ile sıradan insanlar arasındaki gelir eşitsizliğinin belirleyici olduğunu ileri sürmek, kitap üretimini harekete geçiren diğer saikleri göz ardı etmek olur. Kitap üretim artışını açıklamak için kitapların fiyat ve maliyet yapısını da dikkate almak gerekir. Osmanlı coğrafyasında yazma eserlerin fiyatları uzun vadede nasıl seyretti? Bir yazma eserin maliyetinin komposizyonunu hangi unsurlar ne ölçüde meydana getiriyordu? Kitap maliyetleri nasıl değişti?

Bir yazma eserin üretim maliyetinin o eserin arz miktarı kadar talebini dolayısıyla tedavülünü etkilemesi beklenir. Matbaa öncesinde yazma eserlerin fiyatlarının oldukça değişken olduğu bilinir. Ebatı aynı olan eserlerin bile fiyatları arasında uçurum olabiliyordu. Bir yazma eserin maliyeti içinde hattatın becerisi, kağıdın kalitesi ve miktarı, mürekkep, tezyinat, hat malzemeleri, ciltleme ve eserin aşınmışlığı gibi unsurlar yer alırdı. Bir de tabii kitabın nedreti. Yazma eserlerin fiyat skalasında büyük farklılıklar, okurunun veya sahibinin eline geçen her bir eserin, benzerleri olsa da, *eşsiz* veya *biricik* olduğuna işaret ediyor.

Şer'i mahkeme sicillerindeki tereke kayıtları ve Osmanlı arşivlerindeki askeri zümre mensuplarının muhallefat defterleri üzerine son zamanlarda yapılan çalışmalar arttı. Bunların bir kısmı, Anadolu, Rumeli ve Arap coğrafyasında yazma eserlerin fiyatlarının uzun vadede nasıl değiştiği sorusunu ele alıyor[18]. Söz gelişi, 18. yüzyılda Kahire'de okur ve yazarlık üzerine yaptığı bir çalışmada Nelly Hanna, tereke kayıtlarından hareketle hazırladığı fiyat listelerinde 17. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna dek düşük fiyat aralığındaki kitapların toplam kitaplar içinde daha ağırlıklı hale geldiğini vurguluyor[19]. Yazara göre 17. ve 18. yüzyıllarda İslâm dünyasında kitap ucuzladı ve bunun

rülen ilk büyük kitap artışının Köprülü kütüphanesi ile gerçekleştiğini söyler. Yalnızca bu kütüphanenin kuruluşunda vakfedilen kitap sayısı 2.000'in üstündeydi, bakınız, *aynı çalışma*, sayfa: 384.

18 Yazma eserlerin fiyatlarının nasıl sağlıklı bir şekilde inceleneceğine dair Türkçe yazında üzerinde yeterince tartışma yapılmış yöntemler görülmüyor. Kitap tarihçilerinin bu konuda bir araya gelerek ilgili meseleye dair çözümler getirmesi yeni çalışmalar için esin kaynağı olacaktır.

19 Nelly Hanna, *In Praise of Books: a Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to Eighteenth Century*, Syracuse: Syracuse University Press, 2003, sayfa: 91-93

başlıca sebeplerinden biri, Avrupa'da 15. yüzyıldan sonra kağıdın bollaşması ve kağıt fiyatlarını düşürecek teknik gelişmelerin yaşanmasıdır. Hanna, kağıt ihtiyacının büyük bir kısmını Avrupalılardan (İtalyan ve Fransızlar) sağlayan İslâm dünyasının kağıt maliyetindeki ucuzlamadan istifade ettiğini düşünür.[20] İslâm dünyasında kağıt fiyatlarına dair yeterli monografik çalışmalar bulunmadığından bu tahminini doğrudan destekleyecek fiyat bilgileri yoktur.

İslâm dünyasında 10. ve 14. yüzyıllar arasında kağıt endüstrisinin üretim tekniği ve kalitesi ile Avrupa'dan daha ileri olduğu ilgili kaynaklarca teslim edilen bir gerçektir. İslâm dünyasında üretilen ve dönemin Avrupasında tedavül eden kağıtlar vardı[21]. 15. yüzyılda kağıt üretiminde Avrupalılar öne çıktı. Kağıt, hızla diğer yazı araçlarının yerini ikame etti. Yerli tüketimi karşıladıktan sonra başta Cenevizliler, Venedikliler ve Fransızlar olmak üzere Avrupalı tüccarlar, 14. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasına kağıt satmaya başladılar. Avrupa kağıt endüstrisinde maliyet düşürücü ve üretim arttırıcı teknik yenilikler sayesinde kağıt üretimi ve ihracatı arttı. İslâm dünyasındaki kağıt üretimi İtalyan kağıtlarının rekabetine karşı koyamadı. 15. yüzyılda itibaren Avrupa kağıt endüstrisi İslâm dünyasının kağıt ihtiyacını karşılamaya başladı. 19. yüzyılda bile Doğu Akdeniz'de en büyük kağıt tedarikçisi hala Fransızlar ve İtalyanlardı[22]. Yakın doğu İslâm dünyasına sadece İtalyanlar ve Fransızlar kağıt tedarik etmiyordu. Hindistan, İran, Semerkant ve Buhara bölgesinin gelişmiş kağıt endüstrisi Müslümanlar için üretim yapıyordu.

Kaynaklar, Osmanlıların kuruluş devrinde hem İtalyan kağıtlarını hem doğudan gelen Şam ve Türkistan kökenli kağıtları kullandıklarını söyler. 15. yüzyıldan itibaren Orta Avrupa'dan da Osmanlı dünyasına kağıt geliyordu[23]. Bununla birlikte, Osmanlı kağıt piyasalarında muhtelif kağıt çeşitle-

20 Nelly Hanna, aynı eser, sayfa: 86-90; aynı yazar, "Literacy and the 'great divide' in the Islamic world, 1300–1800," *Journal of Global History* (2007) 2, sayfa: 189

21 Osman Ersoy, Avrupa piyasalarında şöhret bulmuş Charta Damascena adıyla anılan Şam'da imal edilmiş kağıtlara değinir. Bakınız: *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Türkiye'de Kağıt*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, s. 16-20

22 Nelly Hanna ve Terence Walz, ucuz Avrupalı kağıtların Afrika'da Müslümanların sivil ve ticari işlemlerinde kağıt kullanımını beslediğini ve bunun da kağıt talebini arttırdığını vurguluyorlar. Hanna, 2003, s. 88-89; Terence Walz, "The Paper Trade of Egypt and the Sudan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries and its Re-export to the Bilād as-Sūdān," *The trans-Saharan book trade : manuscript culture, Arabic literacy, and intellectual history in Muslim Africa* isimli eserin içinde, edited by Graziano Krätli, Ghislaine Lydon, Lyden: Brill, 2011, sayfa: 83-108.

23 Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, sayfa: 24-25

ri tedavül etse de Osmanlıların önceleri Avrupa kağıtlarına karşı mesafeli bir tutum içinde idiler. Hatta, kağıtta Avrupa'ya karşı bağımlılığı kırmak için 16. yüzyılın başlarında ithal ikameci bir politikaya benzer bir girişimde bulunmuş olabilirler. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferinin dönüşünde beraberinde İstanbul'a getirdiği esnaf ve tüccarlar arasına kağıt endüstrisinde çalışanları da aldığı söylenir. Yerli üretim için ne ölçüde girişimler yapıldığı ve bunun ne kadar sürdürüldüğü konusunda elimizde henüz fazla bir bilgi yoktur[24].

Osmanlı mahkeme kayıtları ve Osmanlı devletinin resmi evrakı, 16. yüzyıldan imparatorluğun yıkılışına dek Osmanlıların Avrupa'dan kağıt ithal etmeye devam ettiği izlenimini verir. Osmanlılar en çok Fransızlardan ve İtalyanlardan, daha az da Hollandalılar ve İngilizlerden kağıt ithal ettiler. Nisan 1626-Şuban 1627 tarihleri arasında, 10 ay boyunca Fransız kaptanlarının İskenderun limanına getirdikleri kağıt miktarı, Venediklerin getirdiklerinden biraz daha fazladır. Gelen Fransız kağıtları 2885 topu buluyordu. İtalyan kaptanlar ise 2320 top kağıt getirmişlerdi. Bu iki ülkeden gelen İskenderun limanına bu tarihler arasında ithal edilen ve daha ziyade Halep bölgesinin ihtiyaçlarını karşılayan toplam kağıt miktarı, 5205 toptu.[25] Edhem Eldem, dönemin bir Fransız gözlemcisine dayanarak 18. yüzyılda Fransa'nın İstanbul'a yaptığı yıllık ortalama kağıt ihracatının 20,000 top olduğunu bildirir[26]. Yine aynı gözlemciden öğrendiğimiz şeylerden biri, bu asırda Venedik'in İstanbul'a yaptığı kağıt ihracatının Fransa'dan fazla olduğudur. Bir diğeri ise, Venedik'in kağıtlarının pahalı olsa da İstanbul'daki Müslüman elit ve resmi devlet daireleri tarafından tercih edildiğidir[27].

Osmanlı yönetimi, Avrupa'dan yazıda kullanılacak kağıtları çoğunlukla hammmadde veya yarı mamul madde olarak alageldi. Muhtelif cins ve ebatlarda ithal edilen kağıtları belirli işlemlerden geçirerek nihai ürün haline getirmek İstanbul'da kağıtçı ve mühreci esnafına düşüyordu. Kağıt ithal edildikten sonra tüccar, kağıtçıbaşı ve kağıtçı esnafının idarecileri bir araya gelerek kağıt fiyatlarını tespit ederlerdi. Merkezi yönetim, İstanbul'a kağıt getiren ecnebi tüccarların belirlenen fiyatlardan resmi kurumların kağıt ihtiyacını görmeden başka bir kesime kağıt satmasına müsaade etmezdi. Devletin kağıt ihtiyacı karşılandıktan sonra kağıtçı esnafı kağıt tüccarla-

24 Terence Walz, s. 76.

25 *İskenderun gümrük defteri*, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Defter No: 01306/5

26 Edhem Eldem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden: Brill, 1999, sayfa: 94-95

27 Eldem, sayfa: 95.

rından kağıt satın alır ve nihai tüketime hazır hale getirerek pazarda satışa sunardı.

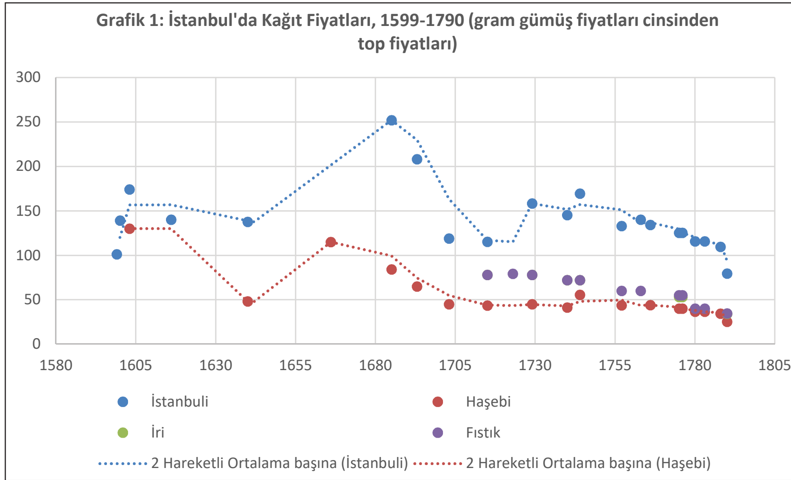
Kağıt gündelik hayat içinde tüketilen en önemli mallardan biriydi. Kitap sektörünün dışında kağıt devlet dairelerinde, tıp ve eczacılıkta, askeriyede ve sanayiin pek kolunda kullanılıyordu. İthal edilen kağıdın en büyük alıcısı hep devlet olageldi. Devlet büyüdükçe kağıt talebi de büyüdü. İaşeci devlet anlayışına uygun olarak diğer mallarda gibi kağıdın piyasada bulunabilir olmasını temin etmek üzere dışarıdan kağıt ithalatına, uzun süre bir tahdit koymadı.

Kağıt tüketimi modern dönem öncesinde mukayeseli devlet oluşumlarının izah edilmesinde önemli bir çalışma alanı olabilir. Resmi kurumlarda iş bölümünün artması, devlet dairelerinde büro veya kalemlerin çoğalması ve herşeyden önce devletin her türlü gelir ve giderlerinin kaydı ve bu kayıtların güncellenmesi kağıt tüketimindeki değişmelerle ile takip edilebilir. Osmanlı kağıt tüketimi, 17. ve 18. yüzyıllarda Rusya'nın tüketimi ile mukayese edilebilir düzeylerdedir. 17. yüzyıl boyunca Ruslar ihtiyaç duydukları bütün kağıtları yurt dışından, bilhassa Fransa'dan, ithal etti. 17. sonlarına dek Rusya'nın tükettiği kağıt miktarı 4.000-8.000 top arasında değişiyordu. Rus Çarı Petro (1672-1725) hükümdarlığının son yıllarına doğru Rusya'da matbaacılık faaliyetlerini arttı. Çar, matbaacılığın doğurduğu muazzam kağıt ihtiyacını karşılamak için 1708-1718 yılları arasında 5 tane kağıt imalathanesi kurdu ve Hollandalı, Alman ve İsveçli uzmanların yardımıyla geçmişteki başarısız kağıt üretimi girişimlerinin üstesinden geldi. Rusya'daki kağıt tüketimi 18. yüzyılın ilk çeyreğinde 50.000 topa yükseldi. Tüketilen kağıdın yüzde 90'ı yeni kurulan kağıt imalathaneleri tarafından sağlanıyordu[28]. Osmanlılar da Ruslar gibi kağıdı ithal ediyordu. 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde kağıt tüketiminin Rusların tüketiminden daha fazla idi. 17. yüzyılın ilk çeyreğinde sadece Halep civarındaki kağıt tüketimi 5.000 topu geçiyordu. 18. yüzyılda ise Osmanlıların kağıt tüketimi, yapılan tahminler dikkate alındığında, Rusların tüketimi kadar olmalıydı. 18. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında da Rusya'da olduğu gibi kağıt imalathanesi kurma girişimleri oldu. Üstelik ilk girişimler, çalışmasına izin verilen matbaanın kağıt ihtiyaçlarını karşılamak içindi. Ne var ki arzu edilen sonuçlar, uzun süre alınamadı. Kağıt ihtiyacı büyük ölçüde ithalat ile karşılanmaya devam etti.

Acaba Osmanlı coğrafyasında kağıt fiyatları bu gelişmelerden nasıl etkilendi? 17. ve 18. yüzyıllarda kağıt fiyatları ucuzladı mı? Osmanlı tarihi

28 James Cracraft, *The Revolution of Peter the Great*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, sayfa: 75-113.

yazınında Osmanlı toplumunda uzun vadede kağıt fiyatlarındaki değişim üzerine henüz yeterince incemeler yapılmış değildir. Muhtelif incelemeler kağıtlar hakkında münferit veriler sunuyorsa da bu veriler fiyatlara dair genel bir izlenim çıkarmaya imkan vermemektedir. Grafik 1 İstanbul'da resmi kurumların ihtiyacını karşılamak üzere piyasadan tedarik edilen kağıtların yaklaşık iki asırlık fiyat hareketlerini gösteriyor. İthal malı olması hasebiyle kağıdın fiyatları üzerinde miri kesimin baskısının bir sınırı olmalıdır. Bu açıdan fiyatların piyasa koşullarına nispeten duyarlı olduğunu varsayabiliriz. Nitekim, grafik bu fiyat değişimlerini reel olarak gösteriyor. Grafiğin yatay ekseninde seneler dikey kısmında kağıt cinslerinin gram gümüş cinsinden top (ream) fiyatları yer alıyor[29]. Grafikte sunduğumuz fiyatlar, 1599 yılından başlıyor ve 18. yüzyılın sonuna kadar devam ediyor. 15. ve 16. yüzyıllardaki fiyatları henüz teşkil etmiş değiliz. Bu çalışmada bu boşluğu Avrupa kağıt fiyatlarına bakarak bir nebze gidermeye çalışacağız.



29 1 top kağıt 20 desteden, 1 deste ise 24 tane kağıttan meydana geliyordu. Buna göre 1 top, 480 kağıdı barındırıyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda tane karşılığında adet veya tabaka da kullanılıyordu. İstanbuli, Haşebi ve İstanbul İrisi yine bu asırlarda Osmanlı devlet dairelerinde yazı için en çok kullanılan kağıtlar arasında yer alıyordu. Bunlardan İstanbuli ve Haşebi'nin aynı zamanda bu yüzyıllarda yaygın olarak kamu kurumları dışında yazı kağıdı olarak kullanıldıklarını gözlemliyoruz. 16. yüzyılda ilmi eserlerin telifinde daha ziyade Devlet-abadi, Hindi, Semerkandi, Dimeşki ve Hamevi tarzı kağıt cinslerinin tercih edildiğini biliyoruz. Daha geniş bilgi için, bkz. Faruk Bilici, "Les bibliothèques vakif-s à Istanbul au XVIe siècle : prémices de grandes bibliothèques publiques," *(Remmm) Revue des mondes musulmans et la Mediterranée*, 87-88, Septembre, 1999, pp. 39-59. 17. ve 18. yüzyıllarda Abadi ve Semerkandi kağıtlarının fiyatları, İstanbuli cinsi kağıtlardan oldukça yüksekti. İstanbul piyasasında en ucuz kağıtlar, Beyaz, Avrupa, Harci, Ay ve Alem Damga kağıtları idi.

Matbaacılık tarihi üzerine yapılan çalışmalar bize Avrupa'da kağıt fiyatlarının 15. yüzyıldan itibaren muazzam oranlarda ucuzladığını söylüyor. Söz gelişi, İngiltere'de 15. yüzyılın sonlarında kağıt fiyatları reel olarak bir asır önceki seviyesinin yüzde 25-30'una kadar inmiş ve kağıt fiyatlarındaki bu düşüş, 16. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür[30]. Avrupa'nın başkentlerinde kağıt fiyatlarının bu asırda en az yarısına veya 1/3'üne düştüğünü vurgulamak gerekir.

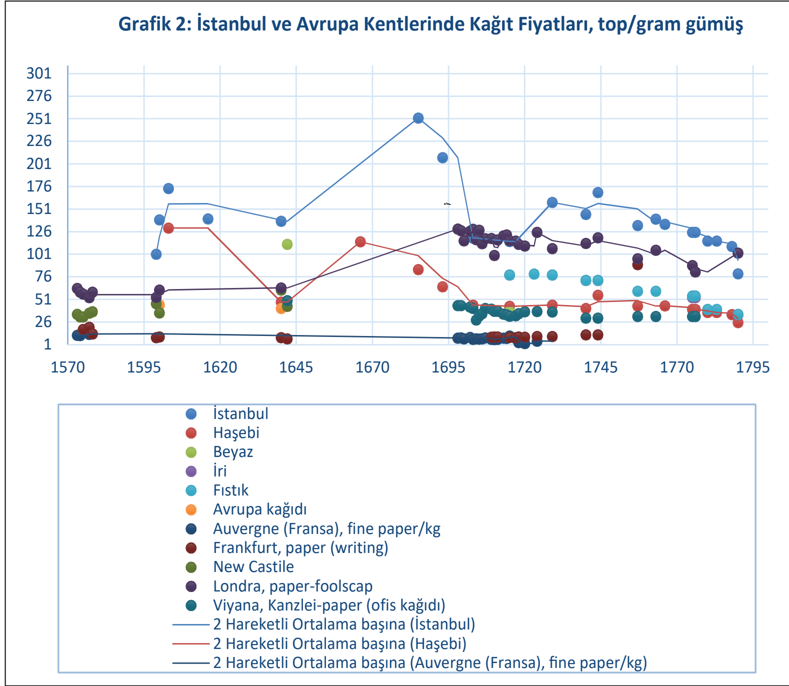
Grafik 1'in gösterdiği gibi, 17. yüzyılın hemen başlarında İstanbuli cinsi kağıdın top (ream) fiyatı, gram gümüş cinsinden, yani reel olarak yükselmiş; sonra yüzyılın ortalarına doğru, 1640 yılına kadar hafifçe düşmüştür. 1685 yılında İstanbuli kağıt, 16. yüzyılın sonundaki fiyatının reel olarak 2,5 katına yükselmiştir. Bu tarihten 1703 yılına dek fiyat serimiz eksik olsa da İstanbuli kağıdın fiyatlarında dikkat çekici bir ucuzlama meydana geldiğini anlıyoruz. 18. yüzyılın başlarındaki fiyatı 16. yüzyılın sonundaki fiyatına gerilemiştir. Bundan sonra 1730 yılına dek fiyat tekrar yükselişe geçmiş fakat bu tarihten itibaren yüzyılın sonlarına dek İstanbul kağıtları ucuzlamaya devam etmiştir. Yüzyılın sonundaki fiyatı, iki asır önceki fiyatının dörtte üçü kadardır. 17. yüzyılda İstanbul'da diğer kağıt cinsleri için aynı gözlemi verilerin eksikliği nedeniyle yapamasak da 1715 ile 1790 yılları arasında bu kağıtların fiyatlarının reel olarak düşme eğilimi içinde olduğunu vurgulayabiliriz.

Hazırladığımız fiyat grafiği ilgili kağıtlar için 17. yüzyıldaki fiyatların inişli çıkışlı olduğunu, fiyatların kayda değer bir ucuzlama içinde olmadığını, fakat 18. yüzyılda bu kağıtların ucuzladığını gösteriyor. Bu gelişme kitap maliyetlerine olumlu etkide bulunmuş olabilir. Bununla birlikte kağıdın fiyatındaki düşmenin, geniş halk kitlelerini eser sahibi olmaya sevk etmiş olduğu yargısına götürmemelidir. Kağıt talebi bireyin gelirinin bir fonksiyonudur. Bir kimse kağıda harcadığı geliri, kağıt ucuzlasa da, bütçesinin önemli bir kısmına hala mal olduğunu düşünüyorsa onun için kağıt pahalıdır. Ernst van der Wetering Hollanda'da bu dönemde kağıt fiyatları düşse bile kağıdın nispeten pahalı bir ürün olduğundan şüphe duymaz. Kağıt tarihçisi H. Voorn'a dayanarak bir top kağıdın (Hollanda için 470-500 tabaka) ortalama fiyatının, 17. yüzyılda yaşayan Hollandalı bir işçinin haftalık ücretine eşit olduğunu dile getirir. Yazar, 16 ve 17. yüzyıllarda bile Avrupa'da

30 Gregory Clark, "The Condition of the Working-Class in England, 1209-2004", *Journal of Political Economy*, 2005, 113 (6), sayfa: 1307-1340; aynı yazar, "The Price History of English Agriculture, 1209-1914," *Research in Economic History*, 22, 2004, sayfa: 41-124.

genç sanatçıların, kağıt fiyatlarının nispi olarak pahalılı sebebiyle çizimlerini kağıt yerine başka nesnelere yaptıklarını, ikna edici ve çok sayıda örneklerle gösterir[31].

Van der Wetering gibi, biz de Osmanlı örneğinde kağıt fiyatlarının ucuzlamasını İstanbullu nitelik sahibi bir işçinin ücretleriyle ilişkilendirerek bu konuya izah getirebiliriz. Yaptığımız hesaba göre İstanbul'da nitelikli bir işçinin yevmiyesi ile İslâmboli cinsi kağıdın 1 topunu elde etmek için 1600 yılında 19.9, 1640'da 29.3, 1744'de 27.2 gün çalışmak zorunda iken 1790 yılına gelindiğinde aynı top kağıdı yevmiyesi ile almak için harcayacağı zaman 8,2 güne düşüyor. Grafikte verdiğimiz kağıt cinsleri içinde en ucuzu olan haşebi kağıdının bir topunu almak için aynı kimse yine 18. yüzyılın ortalarında 9,8 gün çalışmak zorunda idi. Yüzyılın sonlarında ise, aynı top kağıdı almak için 2,6 günlük yevmiyesi yetiyordu[32].



31 Ernst van der Wetering, *Rembrandt: The Painter at Work*, Amsterdam University Press, 2014 Sayfa: 62

32 İşçi ücretleri hakkında kullandığımız veriler için bakınız: Şevket Pamuk, *İstanbul ve diğer kentlerde 500 yıllık fiyatlar ve ücretler*, 1469-1998, Ankara: Türkiye İstatistik Enstitüsü, 2000.

İstanbul kağıda Avrupa kentleriyle mukayese edildiğinde ne kadar bedel ödüyordu? Grafik 2, 1570 ile 1790 arasında İstanbul'da tedavül eden bazı kağıt cinslerini Avrupa kağıtlarıyla fiyat bakımından karşı karşıya getiriyor. Grafikte İstanbul'da tedavül eden İstanbuli, Haşebi, Beyaz, İri, Fıstık ve Avrupa kağıdı olarak şöhret bulmuş kağıt cinslerinin top fiyatları yer alıyor. Bu kağıtlar içinde İstanbuli 17. ve 18. yüzyılda standart yazı kağıdı haline gelmiş bir kağıttır. Haşebi de yazı kağıdı olarak hem özel hem devlet kesimi tarafından kullanılan diğer bir türdür. İçlerinde en ucuz Avrupa, Beyaz ve Haşebi'dir. 18. yüzyılın ortalarından itibaren Haşebi, Beyaz, İri ve Fıstık kağıtlarının fiyatları yaklaşır. İstanbul'da yazım için kullanılan bu kağıtların henüz yurt içinde 18. yüzyılın ikinci yarısına dek üretildiğine dair bir bilgi bulunabilmiş değildir. Büyük bir ihtimalle bunlar, ham madde veya yarı mamul madde olarak ithal edilmiş ve İstanbul kağıtçı esnafı tarafından bir katma değer katılarak nihai tüketime sunulmuş kağıtlardır. Avrupa kağıtlarının ebat, ağırlık ve kalite açısından Osmanlı kağıtları içinde hangisi veya hangileriyle benzer olduğu çalışmayı bekleyen önemli meselelerden biridir. Şu an için bu meseleye bir açıklama getirmemek mümkün değilse de Avrupa'da matbaa için üretilen kağıtları, İstanbul'daki yazım için piyasa arz edilen kağıtlarla fiyatların genel seyri açısından karşılaştırmak önemli sonuçlar verecektir.

Grafikte Osmanlı coğrafyasının en önemli kağıt tedarikçisi olan Venedik'in kağıt fiyatları maalesef yer almıyor. Bununla birlikte, Venediklilerle birlikte Osmanlı'ya en çok kağıt ihracat eden Fransa'nın Auvergne kağıt fiyatları bu açığı bir nebze kapatacaktır. Öncelikle şunu tespit etmek gerekir. Avrupa'da tüketilen yazı kağıtları genel olarak İstanbul'daki kağıtlardan daha ucuzdur. Avrupa kağıtlarını ebat, ağırlık ve kaliteyi bakmaksızın bir değerlendirme yapmak gerekirse Auvergne ve Frankfurt'un yazı kağıtları diğerlerine nispetle daha ucuzdur. Nihayet uzun vadede kağıt fiyatlarının eğilimi açısından İstanbul ve Londra'nın kağıt fiyatları benzerlik gösterir. Bu şehirlerde 17. yüzyılın ortalarından itibaren kağıt fiyatları yükselişe geçmiş, bir sonraki yüzyıl boyunca bir azalma içinde olmuştur[33].

Kitap maliyetlerinin düşmesinde kağıt fiyatlarının şüphe yok ki rolü yadsınamaz. Bununla birlikte kitabın maliyetini belirleyen sadece kağıt fiyatları değildi. Kitaplarda kullanılan hattın kalitesi ve tezyinat sanatı kitabın gerçekte fiyatını belirliyordu. Hazırladığımız örneklemde müstensih sa-

33 Grafik 2'nin hazırlanmasında Avrupa kağıt fiyatları, Global Price and Income History Group (http://gpih.ucdavis.edu/index.html) tarafından paylaşılan verilerden derlenmiştir. Site yöneticileri Leticia Arroyo Abad ve Peter H. Lindert.

yısının arttığını gözlemliyoruz. Gerektiğinde daha çok sayıda müstensihe başvurma ihtimali müstensih ücretlerini aşağıya doğru baskılamış ve bu da el yazması eseri çoğaltma maliyetine olumlu katkıda bulunmuş olabilir. Az sayıda da olsa Osmanlı'da kitap maliyetleri üzerine yapılan çalışmalarda, yazma eserin çoğaltılmasında maliyetini tayin edici faktörün o eseri kopyalamak için harcanan emek olduğu görülüyor[34]. Talep üzerine istinsah yapanların yanı sıra kendisi için kitap kopyalayanların varlığı da kitap maliyetlerine olumlu yansıyacaktır. Kitap tarihi üzerine yeni yapılan bir kısım çalışmaların sunduğu veriler, bu tahminimizi destekler mahiyettedir. 17. yüzyıl ve sonrasında yaygınlığı hakkında bir fikrimiz olmasa da örneklerine rastladığımız gibi yazabilen okurun kitabı istinsah, istihraç, iktibas, hülasa ve bunlara benzer usullerle ve kendi hattıyla çoğaltarak hiç değilse kendisi için ucuza getirdiğine şüphe yok. Bu konuda Ayasofya müderrisi ve aynı zaman kadılık da yapmış olan Carullah Efendi (ölümü, 1738) örneği gerçekten ilgi çekicidir. Bir kitapsever olan Carullah Efendi, kendi kütüphanesine istinsah yoluyla 25 eser kazandırmış[35].

Bu bildirinin son bölümünde, yaptığımız örneklem ile yazma eserlerin ait olduğu ilmi sahalar açısından yüzyıllar içinde nasıl bir dağılım gösterdiğini inceleyeceğiz. Bu bölümde hem Yazma Eserler Kurumunun kataloglarına dayalı hazırladığımız verilerden hem de IRCICA tarafından yayına hazırlanan kataloglardan faydalandık.

Tablo 6: Telif ve tercüme eserlerinin İslâmi ilimler sahasına göre dağılımı

İlimler	**Eser Sayısı**	**%**
Fıkıh	580	40
Tasavvuf	262	18,25
Kelam-Akaid	182	12,75
Tefsir-Kuran-Tevil	128	9
Mantık	98	7
Ahlak-Siyaset-İçtimaiyyat	94	6,5
Hadis-Siyer	92	6,5

Tablo 6'nın gösterdiği gibi örneklem olarak aldığımız kütleye göre İslâmi ilimler içinde en çok fıkıh sahasında telif ve tercüme eserler verilmiş.

34 Meredith Moss Quinn, *Books and Their Readers in Seventeenth-Century Istanbul*, (basılmamış doktora tezi), Harvard University, 2016, sayfa 35-83.

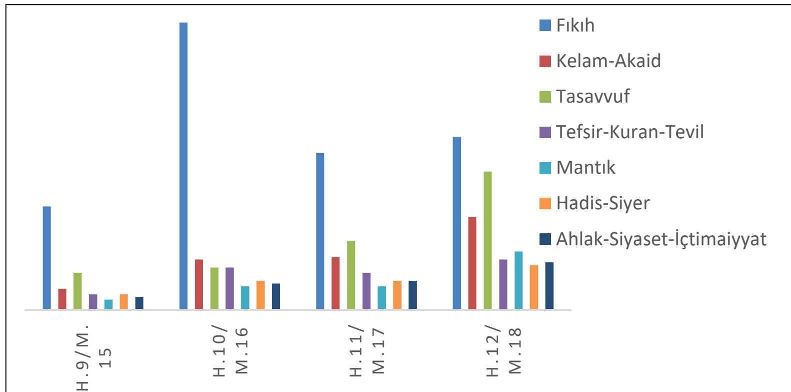
35 Berat Açıl, "Carullah Efendi Kütüphanesi Nasıl Oluştu?," (Yakında kitap içinde yayınlanacak makale). Aziz meslektaşım Berat Bey'e yayınlanmadan çalışmasını benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

Toplam eserlerin neredeyse yarısı fıkıh alanına ait. Bu durum, ulemanın telif ve tercüme alanındaki akademik üretim tercihini gösteriyor. Hukuk kültürünün ilmiye zümresi ve bu eserlerin muhatapları arasında ne ölçüde yayıldığına işaret ediyor. Örneklem içindeki yazma eserleri yüzyıllar itibariyle tasnif ettiğimizde, Grafik 3'ün de gösterdiği gibi fıkıh sahasındaki telif ve tercüme faaliyetlerinin zirveye çıktığı dönem 16. yüzyıldı. 17. ve 18. yüzyıldaki fıkhi telif ve tercümelerin bir önceki yüzyıl kadar olmasa da artış içinde olduğu anlaşılıyor.

Osmanlı ilmiye sınıfı içinde fıkhı, tasavvuf araştırmaları takip ediyor. Tasavvuf üzerine telif ve tercüme faaliyeti 15. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna dek artış eğilimi içinde görünüyor. Yazma eserlerin içinde bu iki dala ait kitaplar, toplam kitapların yarısından fazlasını meydana getiyor. Bu sonuç, Colette Establet ve Jean-Paul Pascual'ın 18. yüzyıl Şam bölgesine ait tereke kayıtları hakkındaki yaptıkları çalışmanın bulgularıyla benzerlik gösteriyor. Yazarlar Şam kütüphanelerinde en çok fıkıh ve tasavvuf kitapları olduğunu bildiyor[36]. Örneklemimize göre üçüncü sırada kelam ve akaid eserleri geliyor. Bu grup ve onu takip eden diğer disiplinlerde telif ve tercümeler, fıkıh ve tasavvuf gibi, zaman içinde sürekli artış kaydediyor.

Tasavvufi eserlerin genellikle tekke-zaviye kültürü, eğitimi çerçevesinde verildiğini hesaba katmak gerekir. Öte yandan, fıkıh ve kelam sahasında verilen eserler bu tablonun ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Bu olgu medrese müfredatının ağırlıklı olarak fıkıh ve kelam çerçevesinde şekillendiği bilgisiyle ilgi çekici bir şekilde örtüşmektedir.

Grafik 3: Telif ve tercüme eserlerde yüzyıllar itibariyle değişme eğilimleri



36 Colette Establet, Jean-Paul Pascual, "Les livres des gens à Damas vers 1700", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87–88, 1999, Tablo

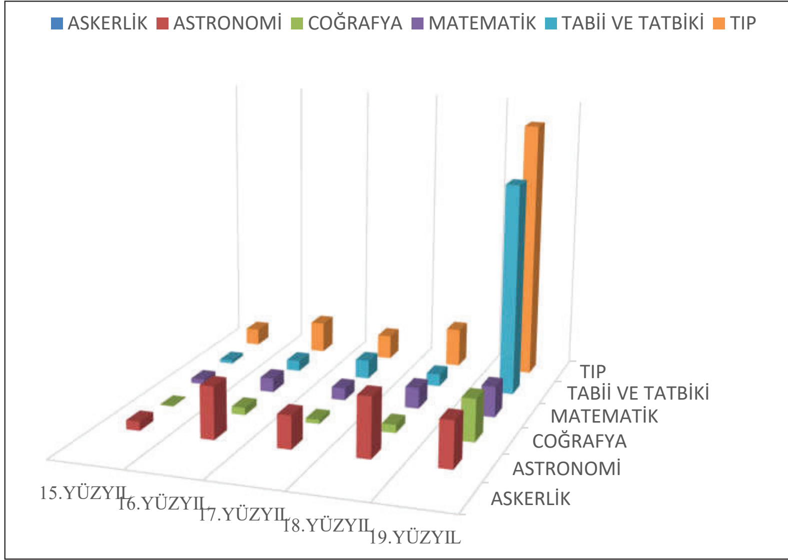
Askerlik, tıp, temel, tabii ve tatbiki bilimlerde telif ve tercüme eserlerle alakalı Tablo 7'nin gösterdiği gibi teknik ilimler olarak sınıflandırdığımız disiplinler içinde en çok telif ve tercüme verilen alan tıptır. Tıbbı tabii ve tatbiki ilimler izlemektedir. Bu iki sahada verilen eser sayısı toplam eserlerin yüzde 70'ine yaklaşmaktadır. Teknik ilimler sahasında bir bütün olarak en az telif ve tercümenin ise coğrafya alanında olduğu görülür. Bununla birlikte, bu alanda eser sayısı bakımından en canlı dönem 19. yüzyıl olmuştur.

Tablo 7: Telif ve tercüme eserlerinin teknik ilimler sahasına dağılımı

İlim	Eser sayısı	%
Tıp	5096	41,8
Tabii ve Tatbiki	3354	27,5
Askerlik	1727	14,2
Astronomi	1153	9,5
Matematik	476	3,9
Coğrafya	362	3,1
	12168	100

Teknik ilimler sahasında zaman içinde telif ve tercüme eserlerin nasıl değiştiğine bakılacak olursa, Grafik 3, 17. yüzyılda tabii ve tatbiki ilimlerde telif ve tercüme artış içinde olduğunu gösteriyor. Diğer alanlarda ise, bir önceki yüzyıla nispetle bir azalma söz konusu. 18. yüzyılda ise bütün alanlarda genel bir canlanmadan söz edilebilir. Bilhassa tıp, astronomi ve matematik sahasındaki kaleme alınan eser sayısında artış dikkat çekicidir. Gerek teknik ilimler gerek İslâmi ilimler sahasında telif ve tercüme faaliyetlerinin zaman içindeki artış veya azalış sebepleri, bu bildirinin sınırları dışındadır ve çok daha ayrıntılı ve uzun çalışmalar gerektirir.

Grafik 4: Teknik ilimlerde telif ve tercümenin yüzyıllar itibariyle değişme eğilimleri



Sonuç yerine

Bu çalışma bir örneklem yoluyla Osmanlı coğrafyasında 15. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna kadar yazma eser üretiminin 6 kattan fazla arttığını gösteriyor. Bu gelişmeyi nüfusdaki muhtemel değişmeler ile ilişkilendiriyor. Nüfus asırlar içinde inişli çıkışlı bir seyir izleyerek 19. yüzyılın başlarında *en çok* 3-3,5 katına ulaşmış olabilir. Bu, bize kitap üretiminin nüfusdan en az iki kat daha fazla yükselmiş olabileceğini gösteriyor. Buna bakarak, kitabın zaman içinde Osmanlı nüfusu için daha ulaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Hane sayısına düşen eğitim kurumları zaman içinde artmıştır. Bu sonuç, uzun vadede kitaba olan talebi harekete geçirdi. 17. ve 18. yüzyıllarda medrese kütüphanelerine ilave olarak yeni kütüphane türlerinin Osmanlı toplumunda yaygınlaşması bu gözlemi teyit ediyor.

Nüfusun büyük çoğunluğu için iktisadi refah artışının çok yavaş değiştiği veya gelirlerin durağan seyrettiği devirlerde Osmanlı toplumunda kitap talebini ve dolayısıyla üretimini başta seçkin zümrelerin kültürel alışkanlıklarının kitaba yönelik eğilimi hareket geçirdi. Bu durum, kitap maliyetlerinin düşmediği varsayımı altında bile kitap üretiminin artışını açıklayabilir.

Yazmaların fiyatları Osmanlı dünyasında ucuzladı mı? Konuyla alakalı bazı çalışmalar, 17. ve 18. yüzyıllarda ithal edilen kağıtların fiyatlarının ucuzladığını ve bu gelişmenin kitap maliyetlerini düşürerek düşük gelirli grupların kitap sahipliğini arttırdığını ileri sürer. Bu çalışma ilgili iddiayı test etmek

için İstanbul'a ait kağıt fiyatlarını tespit etti. Buna göre 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul piyasasında kağıtların fiyatları, cins ve ebatları birbirinden farklı olmakla birlikte, Avrupa kentlerinde tedavül eden kağıtlardan nispi olarak daha pahalı olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul için 17. yüzyıl fiyat verileri kağıt fiyatlarının seyrinin inişli çıkışlı olduğunu gösteriyor. Fiyatların 17. yüzyılın ilk yarısında nispeten ucuzladığı, ikinci yarısında ise pahalılaştığı, fakat sonraki yüzyılda ise ilgili kağıtlar için düşüş trendi içinde olduğu görülüyor.

Bu çalışma fiyat konusunda yazma eserleri değerlendirirken kağıt kadar diğer maliyet unsurlarına bakmak gerektiğine işaret ediyor. Eseri kağıda döken ve çoğaltan kimselerin sayısının zaman içinde arttığını ve bunun emek maliyetlerini düşürmüş olabileceğini vurguluyor.

Bu incelememiz yazma eserleri ait olduğu alanlara göre tasnif ederek zaman içinde telif ve tercüme faaliyetlerinin hangi yönde değiştiğini gösteriyor. Buna göre, 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geleneksel ilimler içinde en çok fıkıh ve tasavvuf eserleri teknik sahalarda ise tıp ve tabii-tatbiki ilimler ağırlık kazanıyor.

Nihayet Osmanlı müelliflerinin ilmi üretkenliğinin hacmindeki çağlar itibariyle değişmeleri tespit etmek amacıyla yazma eserler üzerinden yapmış olduğumuz örneklem, Osmanlı tarihinin askeri, siyasi, iktisadi ve ilmi olarak durgunluk ve çöküş mefhumuyla tavsif edildiği 17. ve 18. yüzyıllarda kitap neşriyatının, Avrupa ile mukayese edilecek ölçülerde olmasa da, sadece geleneksel dini ilimlerde değil, tıp ve tabii-tatbiki ilimlerde de artarak devam ettiği gösteriyor.

On Yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Âlim ve Kitap İlişkisi: Cârullah Efendi Örneği

Berat Açıl

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Giriş

İslâm medeniyeti başlangıcından günümüze kadar kitap, kitabet[1] ve okumayla itikadî dolayısıyla Müslümanlar nezdinde zorunlu bir ilişki içinde ola gelmiştir. Bu zorunluluk, peygamber Efendimiz yoluyla müminlere iletilen, Kur'an-ı Kerim'in ilk emri "oku" hitabının mantıksal bir sonucudur aynı zamanda. Dolayısıyla ilk vazifesi "oku"mak olan Müslümanlar için yazmak ve okumak kültürel ve zihinsel birer ameliye olmanın çok ötesinde bir anlamı haizdir. Müslümanlar için okumak ve yazmak, kelimelerin bütün anlamları ve mertebelerini kast ederek söylersek, hayatîdir. Bu yüzden kitap kültürü konusunda araştırma yapanların çoğu, haklı olarak İslâm'ı bir kitap medeniyeti olarak tavsif ederler. Öyleyse İslâmi kültürün hâkim olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda kitap, kitabet, yazma, okuma dolayısıyla kitap kültürü hakkında yazmak gerekçelendirilmeye bile ihtiyaç hissettirmeyen bir konudur.

Osmanlı İmparatorluğu gibi okuma ve yazmayla her düzeyde farklı niteliklere sahip ilişkiler kurmuş bir yapılanmada kitapla ilişkinin en nitelikli ve kesif olarak hissedildiği mekânlar doğal olarak medreselerdir. Birer ilim yuvası olarak tasarlanan ve faaliyet gösteren medreselerin hocaları ve öğrencilerinin temel eğitim materyali doğal olarak kitaptır. Buradan yeti-

1 Bilindiği gibi "kitabet" kelimesi hem yazmak hem de kitap anlamlarını içinde barındırmaktadır. "Yazdı" anlamındaki Arapça "ketebe" ve yine Arapça "kitâb" kelimeleri ortak bir sülasi köke sahip olduklarından birbirleriyle doğrudan ilişkilidirler.

şen âlimlerin okudukları, yazdıkları ve kimi zaman evlerinde kimi zaman müstakil kütüphanelerinde muhafaza ettikleri adedi yüz binlerce cildi bulan kitapları, Osmanlı İmparatorluğu'nda kitap kültürünün önemli bir veçhesidir fakat bu, Osmanlı kitap kültürünün geniş muhteviyatı düşünüldüğünde meselenin ufak bir boyutu addedilmelidir. Kitaba verilen bu ehemmiyet Osmanlı İmparatorluğu'nun başından sonuna kadar kendini hissettirmeyi başarmıştır.

Bu makalede on yedinci yüzyılda Osmanlı âlimlerinin kitapla kurduğu ilişkiyi anlamaya ve kısaca da olsa aktarmaya bir giriş denemesi yapacağım. Bunun için ilmî kimliği on yedinci yüzyılda şekillenmiş bir Osmanlı âlimi, kadısı, kitap-severi ve kütüphanecisi olarak Cârullah Efendi'nin (ö. 1738) kitap hakkında neler düşündüğüyle ilgili, daha doğrusu kitabı nasıl tanımladığıyla ilgili birkaç tespitimi, onun derkenar notlarından hareketle sunmaya çalışacağım. Sonuçta kitabın Cârullah Efendi tarafından diğerlerinin yanı sıra nimet, nevbet ve sohbet olarak da tavsif edildiğini göstermeye çalışacağım.

On altıncı yüzyılın son çeyreği ve on yedinci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Osmanlı İmparatorluğu bir dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Bunun izlerini hem tarih hem de edebiyat eserlerinden okumak mümkündür. On yedinci yüzyıldaki dönüşümü tarihçiler farklı şekillerde kavramsallaştırma yoluna gitmişlerdir. İnhitat, kriz, değişim gibi kavramlar bu dönüşümü tanımlamak için farklı araştırmacılar için farklı dönemlerde tercih edilmiştir. Bu farklılaşma hakkında yazan tarihçiler, aynı zamanda imparatorluğun farklı bir yönelime girdiğini de ifade etmektedirler. (Tezcan, 2010) Kanaatimce Osmanlı İmparatorluğu'nun on yedinci yüzyılını muhasebe ve dönüşüm kavramlarıyla tavsif etmek yerinde olacaktır fakat makalenin sınırlarını aşacağından bu meselede şimdilik ayrıntıya girmeyeceğim.

Osmanlı İmparatorluğu'nda III. Murad döneminden itibaren izlerini daha açık görmeye başladığımız bir dönüşüm baş gösterir: Bu dönem Osmanlısında devletin sadece politik, ekonomik ve askeri yapısı değişmemiş aynı zamanda toplumsal ve kültürel hayatın farklı alanlarında da önemli değişiklikler meydana gelmiştir. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında şehzadelerin sancağa gönderilme geleneğinin kaldırılmasıyla başlayan bu yeni süreçte padişahların artık devlet yönetimiyle ilgili yeterince tecrübe kazanamadıklarını müşahede ederiz. Bahis konusu yeni durumun bir diğer sonucu şudur: Şehzadeler sancaklardan dönüp maiyetlerinde yeni devletlüler getirmedikleri için bütün yönetsel güç Topkapı Sarayı'nda temerküz etmeye başlamıştır. (Börekçi 2010, 148-197) Daha önceleri bir şehzade pa-

dişah olmak üzere sancağından payitahta doğru padişah olmak üzere yola çıktığında yanında belli sayıda devletlü adayıyla beraber hareket ederdi. Bu hareketlenme Topkapı Sarayı'nda eski devletlüler ve yeni devletlüler arasında bir güç mücadelesinde sahne olur, gücün yeniden karılması sonucunu doğururdu. Böyle olduğu zamanlarda hiçbir görevli saraydaki vazifesinin ne kadar süreceğinden emin olamazdı. Yeni durumdaysa Topkapı Sarayı ve daha uzun süreler için görevde bulunacağının bilincinde olan saray görevlilerinin önemi gittikçe artmıştır.

Söz konusu farklılaşmanın hem etkisiyle hem de sonucunda sarayda sürekli bulunan darüssaade ağaları (Altındağ 1994) ve onların bu durumunu kendi lehlerine kullanmak isteyen valide sultanlar (Akyıldız 2012) güçlerini giderek artırmışlardır; hatta darrüssaade ağası, on yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde padişahı bizzat tahta çıkaracak kadar kudrete erişebilmiştir. (Değirmenci, 2012) Dönem hakkında yazan ve bu dönemi II. imparatorluk olarak niteleyen Baki Tezcan, III. Murad'ın padişahlığı zamanında, sadrazamın gücünü ve nüfuzunu azaltmak için darüssaade ağasını bilinçli olarak güçlendirdiğini dile getirmektedir. (Tezcan, Tarihyazımı 2011, 238) Bu tercihin de bir neticesi olmak üzere darüssaade ağaları hem yönetimde hem de sanat hâmiliğinde sadrazamdan daha önemli bir pozisyon işgal eder hâle gelmiştir. Bu durum artık, güç dengelerinin değiştiğinin önemli göstergelerinden biri addedilmelidir. Darüssaade ağalarının mevzu bahis güçlerinin izleri, Tülün Değirmenci'nin gösterdiği gibi minyatürlere de aksetmiştir. Nitekim bir eserin saraya takdim edildiğinin resmedildiği minyatürlerde padişahın hemen yanında darüssaade ağasının da tasvirini görmek mümkündür. (Değirmenci, 2012, 82)

On altıncı yüzyılın sonları ve on yedinci yüzyılın başlarında meydana gelen bu gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu'nun, kanaatimce, Çağatay ve Germiyanlılar'dan tevarüs ettiği ve II. Murad döneminde müesses hâle gelmiş himâye sistemini derin bir şekilde etkilemiş ve dönüştürmüştür. (Germiyanlılar için bkz. (Tanındı 1990-1991, 67)) Sonuç olarak hâmî-mahmî ilişkileri değişmekle kalmamış aynı zamanda himâyeye konu olan unsurlar ve sanat dalları da farklılaşmıştır. Her ne kadar sanatsal ve yönetsel anlamda bu değişikliğin olumsuz sonuçlar doğurduğu yönlü bir literatür mevcut olsa da on yedinci yüzyılda himaye sistemindeki çeşitlenmeden kimi alanların fayda sağladığını da aynı oranda söyleyebiliriz. Bu meyanda kitap kültürünün de söz konusu değişimin olumlu taraflarını tecrübe etmiş alanlardan biri olduğu iddia edilebilir. Bunun başlıca nedeni on yedinci yüzyılda hâmî çeşitliliğindeki genişlemedir. Önceki yüzyıllarda padişah dışında sadece devletin idari mansıplarını işgal eden zevat hâmîlik yapabilecek bir

ekonomik güce sahipken bu yüzyılda söz konusu dönüşümle beraber, hâmî çeşitliliğinde aşağıya doğru bir genişleme meydana gelmiştir. Dolayısıyla artık kadılar hatta daha düşük gelirlere sahip konumlarda bulunan görevliler bile sanatı himaye edebilecek duruma gelmişlerdir. On yedinci yüzyılda kurulan Feyzullah Efendi Kütüphanesi gibi medrese kütüphaneleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Bu gelişmenin diğer veçhesine bakıldığında, himaye edilecek konularda da bir genişlemeden söz edilebilir. Bu dönemde kütüphane inşası ve kitap bağışı da daha çok kişi tarafından himayeye konu edilmiştir. Bu bağlamda kütüphane yapımında bir artış olduğuna şahit olmaktayız. On yedinci yüzyılda bir yandan müstakil kütüphaneler ortaya çıkarken öte yandan özellikle medrese kütüphanelerinde sayıca bir artıştan söz etmek mümkündür.

Bu dönemde sadece İstanbul dışında İsmail Erünsal'ın tespit ettiği, irili ufaklı 21 kütüphane mevcuttur. (Erünsal, 2015, 149)

Bânisi	Şehir	Mekân	Tarih
III. Mehmed'in süt annesi Halime Hatun	Manisa/Marmara	Camii içinde	?
Vezir Hasan Paşa (ö. 1603)	Bağdat	Medrese	1008/1600
Müeyyedzâde Pirî Çelebi	Amasya	Hatuniye Camii yanı	1017/1608-1609
Darüssaade Ağası Ahmed Ağa b. Ali	Mostar	Medrese	?
Tavlasunlu Halil Paşa (ö. 1629)	Kayseri	Tavlasun köyü camii yanı	1026/1617
Şeyh Hüsameddin	Bursa	Zaviye	1021/1612
Şeyh Hüseyin Efendi	Kırım	Medrese	1021/1612
Abdurrahman Efendi	Medine	Medrese	1031/1622
Şeyh Ahmed el-Karî (ö. 1631)	Halep	Şeyh Ebû Bekir el-Vefâ'î türbesi yanı	?
Şems Paşa	Aydın/Köşk	Camii	1069/1659
Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661)	Bozcaada		1070/1660
Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661)	Safranbolu		1071/1661
Hâcı Arif Mehmed Efendi	Birgi		1084/1673
Kaplan Mustafa Paşa (ö. 1680)	Bağdat	Medrese	1088/1677

Bânisi	Şehir	Mekân	Tarih
Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1683)	Merzifon	Camii	1078/1667-1668
Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1683)	İncesu	Medrese	1080/1669-1670
IV. Mehmed (ö. 1693)	Girit/Kandiye	Camii	?
Kaçanikli Mehmed Paşa (ö. 1631)	Üsküp	Türbe	1017/1608
	Çankırı	Ali Bey Camii	1609
	Kastamonu	Şa'ban-ı Veli Dergâhı	1020/1611
	Erzincan Kalesi	Mevlevî Tekkesi	?

Bu da kütüphane yapımının Dersaadet'le sınırlı kalmadığının çok açık bir göstergesidir.

Yukarıda da belirtildiği gibi ilk müstakil kütüphane olan Köprülü Kütüphanesi de bu dönemde kurulmuştur. Yanı sıra Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1683), Köprülü'nün yeğeni Amca-zâde Hüseyin Paşa (ö. 1702) kütüphaneleri, Feyzullah Efendi (ö. 1703) Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa (ö. 1716) Kütüphanesi de bu dönemin önemli kütüphaneleri arasında sayılabilir. On yedinci yüzyıldaki bu yoğunlaşmanın sonuçları kendini daha çok 18. yüzyılda gösterecektir. İsmail Erünsal'ın belirtiği gibi I. Mahmûd (ö. 1754) dönemi vakıf kütüphanelerinin altın çağıdır. (Erünsal, 2015, p. 149) Nitekim I. Mahmûd'un kendisi de Fatih, Ayasofya ve Galatasaray kütüphanelerini kurmuştur. Benzer şekilde, bu makaleye konu olan Cârullah Efendi'nin kurduğu kütüphanesi de 18. yüzyılda, 1147/1734-5 yılında kurulmuştur.

Yukarıda verilen muhtasar bilgilerden de anlaşıldığı gibi on yedinci yüzyıl kitap kültürü açısından oldukça zengin bir dönemi işaret etmektedir. Söz konusu genelliği biraz daha mücessem hâle getirmek de eldeki verilere göre mümkündür. Bunun için Cârullah Efendi'nin derkenar notlarından hareket etmek istiyorum.

2015 yılında editörlüğünü yaptığım *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Der-kenâr Notları* adlı kitapta derkenar notlarından hareketle Cârullah Efendi'nin terceme-i hâlini inşa etmeyi başarmıştık. (Onuş 2015) Buna göre Cârullah Efendi 1070/1659'da Yenişehir'de (Larissa) doğup on beş yaşına kadar köyünden hiç çıkmamıştır. İlk eğitimini burada alıp

Arap grameriyle ilgili değişik kitaplar okuyan Cârullah Efendi 1085/1674-75 yılında Yenişehir'e gitmek ve medreseye başlamak üzere köyünden ayrılmıştır. Burada on dört yıl kadar kaldıktan sonra eğitimini ilerletmek için İstanbul'a hareket edip orada 1093'ten 1099 yılına (1682-1688) kadar yedi yıl süreyle kalmıştır. Daha sonra yine eğitim için farklı şehirleri ziyaret etmiş olup sırasıyla İskenderiye, Reşid, Kahire, Mekke, Medine, Taif, Kudüs, Dımaşk, Bağdat, Harir, Diyarbakır ve Halep'e gitmiştir.

Gittiği şehirlerden de anlaşıldığı gibi Cârullah Efendi'nin uzun rıhle yolculuğunda ilk durağı Mısır'dır. Daha sonra Mekke ve Medine'ye gidip 1099'dan 1106'ya (1688-1695) kadar orada yedi yıl kalmıştır; bu ikametinden dolayı ona Allah'ın komşusu anlamına gelen Cârullah nisbesi verilmiştir. Notlarından anladığımız kadarıyla buradan Kudüs ve Dımaşk'a geçmiş, sonrasında 1110/1699 yılında Bağdat'a varmıştır. Burada iki yıl kadar kaldıktan sonra Harir'de altı ay, Diyarbakır'da bir ay ve Halep'te iki ay ikamet etmiştir. 1114/1703 yılında Edirne'ye gitmek üzere Halep'ten ayrılmıştır. 1115/1704 yılında tekrar İstanbul'a döndüğünü biliyoruz.

Notlarından anlaşıldığı kadarıyla Cârullah Efendi, 1139/1727 yılında Feyzullah Efendi medresesinde ve 1139'dan 1141'e (1727-1729) kadar da Büyük Ayasofya medresesinde müderrislik yapmıştır. Aynı şekilde onun 1142/1730 yılında Halep kadısı olduğunu biliyoruz. 1147/1734-35 yılında tekrar İstanbul'a döndüğünü ve 1149/1736-37'de Edirne kadısı olduğunu da notlarından takip edebiliyoruz. Bir nottan anlaşıldığına göre 1150/1737-38'de Gümülcine'ye sürgüne gönderilmiştir. Cârullah Efendi 1151/1738 yılında 81 yaşındayken İstanbul'da darü'l-bekâya irtihal etmiştir. Cârullah Efendi'nin değişik ilim dallarına ait kırka yakın eseri bulunmaktadır. (Onuş 2015, 17-47)

Hayat hikayesini kısaca aktardığımız Cârullah Efendi'nin en önemli husus iyeti okuduğu kitaplara düştüğü derkenar notlarıdır. Bu yönüyle nev-i şahsına münhasır bir âlimdir. Osmanlı kitap kültürünün izlerini takip edebildiğimiz notlarından hareketle Cârullah Efendi'nin kitaba bakışını on yedinci yüzyıl Osmanlı ulemasının kitaba bakışının bir temsili olsun diye burada kısaca aktarmak istiyorum.

Kitap Nedir?

Kitabın ne olduğu haddizatında derinlikli ilmî çalışmaları gerektiren bir meseledir. Bir mücellede kitap dendiği gibi, bir kitabın bölümlerinden her birine de kitap denebilmektedir. Benzer şekilde yazıldığı dönemde veya müellifi tarafından risale olarak adlandırılmış bir eser de kitap addedildiği gibi

bir âlimin tuttuğu, hatırlatma mahiyetindeki ders notları veya öğrencilerin ve varrakların dinledikleri ders esnasında tuttukları notlara da kitap denebilmektedir. (Erünsal, 2013); İncelediğimiz dönem on yedinci yüzyıl olmakla beraber Cârullah Efendi kütüphanesinin tesis edildiği zamanda matbaa da kurulmuş olduğundan matbû ve yazma eser ayrımı da kitap tanımı için üzerinde durulması gereken bir husus hâline gelmiştir. Burada saydığımız hususlar ve onlar gibi ayrımlardan dolayı kitabın ne olduğuna dair ayrıntılı bir çalışma yapma ihtiyacı mevcut olmakla birlikte bu makale bağlamında söz konusu ayrımların detayına girmeden Cârullah Efendi ve onun dönemindeki müellif, âlim veya kütüphanecilerin kitaptan ne anladıklarına dair kısa bir iki değerlendirmemi sunmaya çalışacağım; fakat bu makale bağlamında kitap derken daha çok yazma eseri kast ettiğimi belirtmek yerinde olacaktır.

Cârullah Efendi çoğu âlim gibi kitaba büyük önem vermektedir. İslâm âlimlerinin ve Cârullah Efendi'nin kitapla ilgili görüşlerinin tamamını burada nakletmek amacında değilim. Bunun yerine onun sahip olduğu yazmalara düştüğü derkenar notlarından hareketle eriştiğimiz kitaba dair düşüncelerinin bir kısmını burada ifade etmeyi amaçlıyorum. Konuyu fazla dağıtmamak adına ayrıntıya girmeden, önemine binaen Cârullah Efendi'nin kitaba dair üç değerlendirmesini kısaca tartışmayı zarurî buluyorum. Bunlar sırasıyla nimet, nevbet ve sohbet düşüncesidir.

a. Nimet

Genelde on yedinci yüzyıl temellük kayıtlarında özelde Cârullah Efendi'de kitaba dair görüşler arasında dikkati çeken ilk husus nimet düşüncesidir. Cârullah Efendi kitabı Allah'ın nimetlerinden biri, hatta en üstünlerinden biri addeder. Bu düşünce onun için o kadar önemlidir ki temellük kaydına "min eltafi niamillah" yani Allah'ın nimetlerinin en latiflerinden biri şeklinde kaydetmiştir. Nimet kelimesine sözlükten baktığımızda şu karşılığı buluruz: «1. Lütuf eseri olan iyilik, ihsan, bağış; 2. Allah'ın kullarına bağışı olan yiyecek içecek vb. özellikle ekmek; 3. İnsanın iyi yaşamasını sağlayacak her türlü şey, servet, refah, dirlik düzenlik, sağlık vb." (bkz. Kubbealtı). Dolayısıyla kitap, ekmek gibi Allah'ın nimetlerinden, lütuflarından biri addedilmiştir. Bu mecaz kitabın hayatîliğini yansıtması açısından önem arz eder. Burada vurgulanmak istenen şudur: Nasıl sıradan bir insan için ekmeksiz/yemeksiz bir hayat düşünülemezse bir âlim için de kitapsız bir hayat tasavvur edilemez. İleride de değinileceği gibi Cârullah Efendi'nin bir âlim, kütüphaneci ve bibliyofil olduğunu hesaba kattığımızda, bu düşüncenin ne kadar yerinde olduğu daha açık hâle gelecektir.

Kitabın nimet olarak değerlendirilmesi sadece Cârullah Efendi'ye has bir düşünce değildir. İslâmî gelenekte bu fikrin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim İbrahim Halil Üçer'in İbn Vehb el-Kâtibî'den aktardığı gibi "kitap ve kitabet, hikmet ve hakikat sadece şahide değil, gaibe de ulaşsın diye ilâhî bir nimet olarak yaratılmış üstün bir niteliğe sahiptir." (Üçer 2015, 56) Dolayısıyla kitap, ekmek gibi fizyolojik bir ihtiyacı karşılayan maddi bir nimet olmanın ötesinde Kâtibî'ye göre "ilahî nimet" olarak da düşünülmüştür. Meselenin bir başka boyutu, söz konusu "ilahî bir nimet"in hem muhatap yani o an orada bulunan kişilere hem de gâibe yani o an orada bulunmayan kişilere yönelik olmasıdır.

Muhatap konusuyla ilgili olmak üzere Christoph Neumann'ın "Üç Tarz-ı Mütalaa" adlı makalesinde sorduğu, özellikle Osmanlı'da gerçekten niçin yazılırdı sorusunu da hatırlamak yerinde olacaktır. (Neumann 2005) Kâtibî'ye göre kitabetin muhataplarından biri de o an orada bulunmayan gâib'tir. Modern tabirlerle ifade edecek olursak anlatıcının anlatısının yöneldiği kişi, aynı zamanda muhayyel muhataptır (*narratee*). Onun o an orada bulunmasına ihtiyaç yoktur, daha doğrusu tanım gereği o an orada fizikî açıdan bulunmaması gerekiyordur. O, soyut bir kategori olarak mevcuttur.

Muhayyel muhatap da böylece, Allah'ın nimetlerinin en latifi olan kitaptan faydalanmış olmaktadır. Kitapla ilgili bu bakış açısı, elbette Cârullah Efendi'ye has değildir. Başka temellük kayıtlarında da benzer kullanımların bulunabileceğini belirtmek yerinde olacaktır. Fakat meseleyi vuzuha kavuşturmak için burada "gâib" kelimesini biraz daha açmakta fayda var. Kelime üçüncü şahıs, hazır bulunmayan gibi manalara geldiği gibi gözle görülmeyen âlem anlamına da gelmektedir. Nitekim hem Neumann'ın işaret ettiği hem de Kâtibî'nin belirttiği gibi kitabetin muhatabı aynı zamanda orada olmayan kişilerdir. Osmanlı kitap kültürü açısından dikkat edilmesi gereken nükte şudur: Hem orada bulunmayan hem de kitabete muhatap olan gâib için söz konusu hitabetin zamanı şimdiyle mukayyet değildir. Bunun aksine, belki de daha çok, gelecek zamandır yani gelecek zamanda söz konusu kitabete ve hitabete muhatap olacak "o" okurlardır. Bu anlamlarının tümünü hesaba kattığımızda hem şu anda burada bulunan ve başka bir durumda bulunma ihtimali olan hem de şimdi ve gelecek anlamında kitabete muhatap olma bakımından yani nimete erişme bakımından okur sayısı, nazari açıdan oldukça geniş bir kümeden oluşmaktadır. Tam da burası bizi bir sonraki algılayış biçimine götürecektir: Kitabın sahipliğinde okur olarak biz sadece birer durağız.

b. Nevbet/Nöbet

On yedinci yüzyıl âlimlerinden Cârullah Efendi'nin kitaba dair görüşleriyle ilgili olarak öne çıkan ikinci nokta nevbet fikridir. Cârullah Efendi veya başka kitap maliklerinin temellük kayıtlarında dile getirmiş oldukları veya sahip oldukları bu dünyaya ilişkin görüşleri kitaba dair görüşlerini de belirlemiş görünmektedir. Bir Müslüman nazarında bu dünya gelip geçicidir; öyleyse sahip olduğumuz nesneler de bir gün yok olacaklardır.

Dünyanın geçiciliğinin bir tezahürü olarak Cârullah Efendi koleksiyonunda bulunan yazmaların kimilerinde "Şimdi ben yazdım sahibiyim diye, bilemiyorum yarın (kim) yazacak (sahibi olduğunu)"[2] şeklinde mülkiyetin geçiciliğini vurgulayan ibarelere rastlanmaktadır. Bu söz bir yandan bir kitap-severin kitapla kurduğu şahsî bağın kopmasını istememesini bir yandan da bunun kaçınılmaz olduğuna dair kesin bilgisini ortaya koymaktadır.

Söz konusu temellüklerin işaret ettiği bir başka nokta daha vardır ki kitap kültürü açısından oldukça önemlidir: O da temellük sahibinin mevcut yazmaya daha sonra sahip olacak kişilerin de tıpkı kendisi gibi bir sahiplik kaydı düşeceğine olan inancıdır. Dolayısıyla yazma elden ele dolaşacak ve her elin sahibi de ona malik olduğuna dair bir iz bırakacaktır. Bu bakış açısının temellüklere yansıyan biçimi bizi nevbet düşüncesine götürür ki "bu kitabın sahipliğinde, koruyuculuğunda 'nevbet'in, sıranın ona geldiğini ima etmektedir" (Açıl, Edebiyatın İlmi 2015, 350) İbrahim Halil Üçer'in de dikkat çektiği gibi Müslümanın eşyayla kurduğu ilişkinin mahiyetine, yazmanın o andaki sahibinin, yazmanın uzun tarihinde sadece bir ân olduğunun bilincinde olduğuna da vurgu yapılmış olmaktadır. (Üçer 2015, 57) Bunun yansıması olarak "Sonra bu fakirin nöbetine intikal etti" (Üçer 2015, 57) biçiminde başka temellük kayıtlarına da rastlanmaktadır. Demek ki yazmanın mülkiyetini bir koruyuculuk gibi görmek, asıl meselenin yazmanın devamını sağlamak olduğuna inanmak, Cârullah Efendi'ye özgü değil Müslüman âlim ve kitapseverlerin yaygınlaştırılabilir bir bakış açısıdır. Bu koruyuculuk da tabiidir ki nöbetleşerek, münavebe yoluyla gerçekleştirilebilecek bir ameliyedir. Nevbetin anlamlarından bir tanesi de "Saray veya konaklarda günün belli zamanlarında, seferlerde, konak yerlerinde ve pâdişâhın otağı önünde çalınan askeri muzıka, nöbet"tir. Öyleyse askerin nöbet tutması gibi âlimler de kitap başında nöbet tutmuş olmaktadırlar. Nasıl ki askerler kendileri için en değerli ve kutsal olanın yanında, başında nöbet tutuyorsa âlimler ve kitap-severler de kendileri için en kıymetli ve kutsal

2 Carullah Efendi Koleksiyonu 775, zahriye, 1a.

olan nesnenin yanı başında nöbet tutmaktadırlar. Bu teşbihi bir adım öteye taşırsak şöyle bir düşünceye varırız: Nasıl ki askerler en değerli nesnelerini şehrin en muhkem yerleri olan surlar içinde saklarlarsa âlimler de en değerli nesnelerini/bilgilerini kitabın kapakları arasında saklamaktadırlar. Dolayısıyla âlimler, mâlikler[3] aynı zamanda bu değerli bilginin de koruyucuları konumuna çıkmaktadırlar.

c. Sohbet

Kitapla ilgili olarak kısaca değinilmesi gereken son nokta, sohbet fikridir. Sohbet her ne kadar ilk bakışta kitapla ilgili değilmiş gibi görünse de aslında okuma ve yazmayla doğrudan ilişkili bir meseledir. Osmanlı dönemi okurları veya kitap malikleri genellikle aldıkları kitapların üzerlerine söz konusu yazmaya sahip olduklarını belirten bir ibare eklerler. Böylece o yazmayla, içindekilerle "sohbet" ettikleri fikrini daha zahriye sayfasında yazmaya işlerler. Bu fikir, istishâb kayıtlarında çoğunlukla "istashabehu" biçiminde kendine yer bulur. Sahiplik kaydı da denen bu kayıtlardaki ibare çoğunlukla "ona sahip oldu" biçiminde tercüme edilmektedir.

Bu ibareyle ilgili bugüne kadar bildiğimiz kadarıyla ilmî düzeyde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla istishap kayıtlarının anlamı üzerinde pek fazla durulmamıştır. Aynı zamanda fıkıh usulünde bir delil addedildiği için kimi fıkıh eserlerinde de istishapla ilgili çalışmalara rastlanmaktadır. Bu konu hakkında bir makale kaleme alan Mustafa Kelebek (Kelebek 1999) kavramın ilk defa İbn Kayyim tarafından "önceden varlığı sabit olan bir hükmün sübutunun, yokluğu sabit olan bir hükmün ise ademinin devamına karar vermek" şeklinde tanımlandığını ve kelime anlamlarında bir tanesinin Abdülkerim Zeydan tarafından "beraber olma halini talep etmek ve bunun devamlılığını istemek» biçiminde tanımlandığını belirtmiştir. (Kelebek 1999, 17)

Kelimenin Zeydan tarafından verilen anlamına benzer bir yorum Özgür Kavak tarafından da dile getirilmiştir. Kavak kelimenin iştikakından dolayı ibareyi farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre bu ibare "beraberinde tutuyor, ona eşlik ediyor" anlamlarına da geldiği için kitap, âdeta bir "sohbet arkadaşı / yoldaş" konumuna yerleştirilmektedir." (Kavak 2015, 232) Hem Zeydan hem de Kavak tarafından dile getirilen açıklamaları bir arada dü-

3 Burada sözünü ettiğim kitaplar, medrese kitapları olduğundan mâlikler ve âlimleri aynı kümeye dâhil etmekte bir sakınca görmedim. Başka bir durumda mâlik ve âlim *sıfat*larının zorunlu olarak aynı kişileri işaret etmediği açıktır.

şündüğümüzde yazmanın sahibinin aslında sahipliğinin devamı yönünde bir temennide bulunduğunu da söylemek mümkün. Kitap, adeta nesne olmaktan çıkarılmış ve ona sahip olan okurun veya âlimin bir nevi musahibi olmuştur. Bilindiği gibi musahip, padişah veya şehzadelerin yanında bulunup genellikle anlattıkları hikâyelerle onların hoş vakit geçirmelerini sağlayan kişilere verilen isimdir. Osmanlı devletindeki musahiplik kurumunun ne kadar önemli bir kurum ve mevki olduğunu düşünürsek (bu arada «musahip" kelimesi de "istashebehu" ibaresiyle aynı kökten gelmektedir), kitabı elde etme saadetine (saadet de devlettir) erişmiş okurun musahibi olarak yazma kitabı gördüğü yollu aşırı bir yorumda bulunmaya ruhsat bile verilebilir. Bizi bunun gibi aşırı gibi gelen yorumlarda bulunmaya iten faillerden biri de bizzat sözlüklerdir. Nitekim sohbetle aynı köke sahip «sahabet» kelimesi sözlüklerde hem koruyarak sahip çıkma hem de arkadaşlık, dostluk etme anlamlarına gelmektedir. En azından temellük kayıtlarının bu iştikaktan faydalanmış gibi göründüklerini söylemekte bir beis yok, sanırım. Son olarak Osmanlı toplumunda ve genel olarak aydınlanma öncesi toplumlarda sohbet meclislerinde kitap okunduğunu hatırlatıp kitabın sohbet bağlamında nesne de olabileceğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: İtikadın bir gereği olarak kitap ve kitabetle zaruri bir ilişki içinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nda on altıncı yüzyılın sonlarından başlamak üzere on yedinci yüzyıl boyunca siyasi, askeri, kültürel ve sistemsel birtakım dönüşümler yaşanmaya başlanmıştır. Bu dönüşümlerin kültürel ayağında yani himaye müessesinde de köklü denebilecek birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Bunun sonucunda hami çeşitliliğinde aşağıya doğru bir genişleme olduğu için kitap bağışı ve kütüphane inşası da himaye nesnesi olarak kendini daha fazla hissettirmeye başlamıştır. Böylelikle müstakil kütüphane inşası dâhil kütüphane sayısında bir artış meydana gelmiş ve Osmanlıların kitapla kurduğu ilişkinin izini sürmek biraz daha kolaylaşmıştır.

Bu bağlamda on yedinci yüzyılda doğmuş, dönemin önemli âlim, kadı, kitap-sever ve kütüphanecilerinden biri olan Cârullah Efendi'nin derkenar notlarından hareketle Osmanlı âlimlerinin kitaba dair görüşlerine baktığımızda nimet, nevbet ve sohbet kavramlarının öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu kavramlar, özellikle de sohbet kavramı, kitabın meta olmanın ötesinde anlamlar taşıdığını çok açık bir şekilde biz modern okurlara göstermiş bulunmaktadır.

Kaynakça

AÇIL, Berat. 2015. “Edebiyatın İlmi veya İlmin Edebiyatı: Cârullah Efendi Koleksiyonunu Kenardan Okumak”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* içinde, düzenleyen: Berat Açıl, 339-370. Ankara.

AÇIL, Berat. 2015. “Kitap Kültürü Çalışmalarının Genel Seyri: Bir Medhal”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* içinde, düzenleyen: Berat Açıl, 1-15. Ankara: Nobel.

AÇIL, Berat, dü. 2015. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları.* Ankara: Nobel.

AKYILDIZ, Ali. 2012. *Vâlide sultan.* Cilt 42, *İslâm Ansiklopedis* içinde, yazan TDVİA, 494*499. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

ALTINDAĞ, Ülkü. 1994. “Dârüssaâde”, *İslâm Ansiklopedisi* içinde, yazan TDVİA, 1-3. İstanbul.

BÖREKÇİ, Günhan. 2010. *Factions and Favorites at the Courts of Sultan Ahmed I (r. 1603-1617) and His Immediate Predecessors.* PhD., The Ohio State University.

DEĞİRMENCİ, Tülün. 2012. *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar.* İstanbul: Kitap Yayınevi.

ERÜNSAL, İsmail E. tarih yok. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik.* İstanbul: Timaş.

-------------------, 2013. *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar.* İstanbul: Timaş.

ÜÇER, İbrahim Halil. 2015. “Yazının Ufku, Kayıtların Dili: İslâm Dünyasında Yazı Kültürü ve Cârullah Efendinin Notları”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* içinde, düzenleyen: Berat Açıl, 49-65. Ankara: Nobel.

KAVAK, Özgür. 2015. “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin Fürû-ı Fıkıh Eserlerine Düştüğü Notlar”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* içinde, düzenleyen: Berat Açıl, 183-203. Ankara: Nobel.

KELEBEK, Mustafa. 1999. “İslâm Hukukunda İstıshâb Delili ve Uygulamadaki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (3): 401-438.

NEUMANN, Christoph K. 2005. “Üç Tarz-ı Mütalaa: Yeniçağ Osmanlı Dünyasında kitap yazmak ve okumak”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 1: 51-75.

ONUŞ, Muhammed Usame. 2015. “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi’nin Terceme-i Hâli”, *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* içinde, 17-47. Ankara: Nobel.

TANINDI, Zeren. 1990-1991. “Manuscript Production in the Ottoman Palace Workshops”, *Manuscripts of the Middle East* (5): 67-98.

TEZCAN, Baki. 2011. “Tarih Üzerinden Siyaset: Erken Modern Osmanlı Tarihyazımı”, *Erken Modern Osmanlılar* içinde, yazan Daniel Goffman Virginia H. Aksan, çeviren Onur Güneş Ayas. İstanbul: Timaş.

-------------------, 2010. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World.* Cambridge: Cambridge University Press.

TEFSİR

17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış

Hidayet Aydar

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Osmanlı Devletinin kuruluşu için 1299 yılı baz alınmaktadır.[1] Mekân olarak da Söğüt bölgesi esas alınır.[2] O yıl o bölgede başlayan kuruluş hareketi, her yıl kuvvetlenerek devam etmiş, kısa bir süre sonra coğrafî alan olarak Marmara bölgesini aşmış, boğazı geçerek Trakya'ya geçmiştir. 1453 yılında İstanbul'un fethiyle kuruluş dönemi tamamlanmış, artık yükselme dönemi başlamıştır. İlerleyen yıllar ve asırlarda Osmanlının sınırları Balkanlarda Adriyatik kıyısına ve Viyana kapısına dayanmıştır. Bütün Ortadoğu Osmanlının nüfuzu altına girmiş, Kuzey Afrika, Osmanlının hâkimiyetine geçmiştir. Doğu ve Güney Doğu, bölgede etkin olan güçlerin elinden alınarak Osmanlının öz toprağı yapılmıştır.[3] 1699 yılında Osmanlı devletinin yüzölçümü etki alanlarıyla birlikte 24 milyon kilometrekareyi aşmıştır.[4] Bundan sonra duraklama ve gerileme dönemlerinde topraklar kaybedildikçe yüzölçümü küçülmeye başlamış, nihayet 1922 yılında Osmanlı yıkıldığı zaman sadece Karadeniz bölgesiyle Orta Anadolu'nun bir kısmı kalmış, yüzölçümü olarak 24 milyon kilometrekareden 300-350 bin kilometrekarelere kadar düşmüştür. Bugün, eskiden Osmanlının hâkimiyeti ve etkisi altında bulunan coğrafyada irili-ufaklı 76 ülke ve devlet bulunmaktadır.[5]

Biz burada 600 yılı aşkın bir süre büyük bir coğrafyada hüküm sürmüş olan Osmanlının sadece 17. Yüzyılını işleyeceğiz. Buna göre yazılış tarihi 1600 ile 1699 yılları arasına denk düşen Tefsir eserleri burada söz konusu edilecektir.

Bu yüzyılda Osmanlıdan başka Çin'de önceleri Ming Hanedanı, 1644 yılında bu hanedanın yıkılmasıyla yerine geçen Qing Hanedanı hüküm sür-

müştür. Hanedan bir yandan Japonlarla, diğer yandan Moğollarla mücadele etmiş; Çin'in çok büyük kısmında hâkimiyet sağlamıştır.[6]

Kuzey'de Rus Çarlığı, Altın Orda devletinin yıkılmasıyla Kafkasya ve Orta Asya'ya yayılmaya başlamıştır. O zamanlar bölgede Hive, Buhara, Nogay, Astrahan, Kırım, Hokan, Kazak gibi küçük hanlıklar ile Kırgız ve Kaşgar devletleri vardı. Ancak büyük bir güce sahip olmayan bu devletler ve hanlıklar Rusya'nın yayılmacı politikası karşısında herhangi bir varlık gösteremeyeceklerdir.[7]

Avrupa'da ise Fransa ve İngiltere güçlü birer devlet olarak hüküm sürmektedir. Bunların yanında İspanya, Portekiz, Hollanda gibi ülkeler de bilhassa başlatmış oldukları coğrafî keşifler ve sömürge haline getirdikleri Afrika, Hint-Asya, Uzak Doğu ve Amerika bölgelerindeki topraklar sayesinde giderek büyümektedirler.[8]

Doğumuzda İran yine güçlü bir devlet olarak varlığını sürdürmektedir. Osmanlı devletinin, hiçbir zaman gayr-i müslim bir devletle savaşmamış olan İran'la bu yüzyılda uzun süren savaşları olmuş, ancak 1639 Kasr-i Şirin anlaşmasıyla bugün dahi korunmakta olan sınırlar konusunda anlaşma yapılmıştır.[9]

İran'ın ötesinde bulunan Hindistan'da Babür devleti hâkimdir. Hindistan gibi büyük bir coğrafyanın önemli bir kısmını tek çatı altında toplamayı başarmış olan Babürlüler de ilerleyen zamanda güç kaybına uğrayacaklar, bölgenin İngiliz sömürgesi olmasına mani olamayacaklardır. Bu sömürge hareketi, aynı zamanda onların sonunu getirecektir.

Bu yüzyıl, Osmanlının, topraklarının en geniş haline sahip olduğu yüzyıldır. Osmanlı üç kıtada hüküm sürmektedir. Çok farklı etnik yapılara mensup milyonlarca insan bu devletin şemsiyesi altında yaşamaktadır. Buralarda yoğun ilmî faaliyetler yapılmakta, aralarında Tefsire ait olanlar da olmak üzere çok sayıda eser telif edilmektedir. Osmanlı döneminde olması hasebiyle bütün bu coğrafyalarda üretilen Tefsire ait eserleri, Osmanlı Tefsir kültürünün bir parçası olarak görmek mümkündür. Ancak biz burada sadece Osmanlılığın en yoğun bir şekilde hissedilip yaşandığı Anadolu ve Balkanlar ile Osmanlının maiyetinde bulunan Kırım'da üretilmiş Tefsir eserleri üzerinde duracağız; diğer bölgelerde yazılmış olan eserleri bunun haricinde tutacağız. Buna göre Bosna'dan başlayıp Trakya'ya kadar bütün Balkanlar ile içinde Haleb'in de olduğu bütün Anadolu topraklarını hesaba katacağız. İran sınırına kadar bütün Doğu toprakları da bu çerçeve içinde yer alacaktır.

Çalışmamızda üzerinde durduğumuz 17. Asır birçok padişah görmüş, çok önemli siyasi ve sosyal olaylara şahit olmuştur. Yüzyıl, ilmî gelişme ve buluşlar açısından da oldukça önemlidir. Osmanlı Devleti 17. Asra girdiğinde devletin başında Sultan III. Mehmet vardır. 1595 yılında bu göreve gelen III. Mehmet, 17. Asrın başında 1603 yılında vefat etmiştir. Vefatıyla yerine oğlu I. Ahmet başa geçmiştir. I. Ahmet, 1617 yılına kadar tahtta kalmış, vefatı üzerine yerine kardeşi I. Mustafa padişah olmuştur. Yaklaşık bir yıl görevde kaldıktan sonra akıl hastalığı gerekçe gösterilerek tahttan indirilen I. Mustafa'nın yerine 1618 yılında yeğeni II. Osman (Genç Osman) başa geçirilmiştir. II. Osman 1622 yılında katledilince yerine yeniden I. Mustafa geçmiş, ancak yine bir yıllık bir sürenin ardından görevden azledilmiş, yerine II. Osman'ın kardeşi IV. Murat padişah olmuştur. 17 yıl görev yapan IV. Murat 1640 yılında vefat edince yerine kardeşi İbrahim tahta geçmiştir. İbrahim 8 yıl görev yaptıktan sonra azledilip öldürülmüştür. Yerine 1648 yılında oğlu IV. Mehmet (Avcı) padişah olmuştur. IV. Mehmet 39 yıl başta kalmış; böylece yüzyılın en uzun süre tahtta kalan padişahı olmuştur. O aynı zamanda Osmanlı hanedanının da en uzun süre başta kalan padişahlarından biridir. 1687 yılında yapılan İkinci Mohaç Muharebesinde yenilince tahttan indirilmiş, yerine kardeşi II. Süleyman geçmiştir. II. Süleyman 1691 yılında ölünce yerine kardeşi II. Ahmet başa geçmiştir. 1695'te vefat edin II. Ahmed'in yerine yeğeni (IV. Mehmed'in oğlu) II. Mutafa (v. 1703) padişah olmuştur. 17. Yüzyıl, II. Mustafa tahttayken sona ermiştir. Görüldüğü gibi Osmanlının bu 100 yıllık döneminde 10 padişah görev yapmıştır.[10]

Bu dönemde İran'da beş kişi sultanlık yapmıştır. Bunlar (1) Büyük Şah Abbas (1587-1629, 42 yıl), (2) Şah Safi (1629-1642, 13 yıl), (3) Şah Abbas II (1642-1666, 24 yıl), (4) Şah Süleyman (1666-1693, 27 yıl) ve (5) Hüseyin Safevî (1694-1722, 28 yıl)'dir.[11]

Osmanlının 17. Asrı da diğer asırlar gibi oldukça hareketli geçmiş, içeride pek çok hâdise zuhur ettiği gibi, dış ülkelerle de birçok savaşlar olmuş, barış görüşmeleri yapılmıştır.[12] Sultan Ahmet Camii bu yüzyılda inşa edilmiştir.[13] Şair Nedim (v. 1635), Kâtip Çelebi, (1657), Evliya Çalebi (1682) gibi önemli isimler bu yüzyılda vefat etmişlerdir.

17. Asırda İranlılarla uzun süre devam eden savaşlar sonunda, nihayet 1639 yılında Kasr-i Şirin anlaşması yapılmıştır.

Yüzyıl boyunca muhtelif zamanlarda Avusturya ve civar ülkelerle savaşlar yapılmış, kimi zaman galip gelinirken bazen de mağlup olunmuştur.[14] II. Viyana kuşatması da yenilgiyle sonuçlanmıştır.[15] Bu durum 1699 yılında

imzalanan Karlofça anlaşmasına kadar devam etmiştir. Venediklilerle 25 yıl süren savaşlar yapılmış, sonunda Girit adası alınmıştır.[16]

Bu arada iç isyanlar da olmuştur. İstanbul isyanında Genç Osman öldürülmüştür.[17] Anadolu'da ortaya çıkan Celali isyanları ise çok uzun süre devam etmiştir.[18]

Osmanlının 17. Asrında içeride bazı önemli hadiseler olduğu gibi, Osmanlının dışındaki coğrafyalarda da mühim gelişmeler olmuştur. Amerika'ya kalıcı olarak yerleşme, Çin'de yeni hanedanın başa geçmesi, İngiltere'de iç savaşların başlaması, Avrupa'yı kasıp kavuran 30 Yıl savaşları (1618-1648), Hindistan'da Babür Sultanı Şah Cihan'ın eseri olan Taç Mahal'ın yapımı bu asırda olmuştur. Çin, yüzyılın sonuna doğru Moğolistan'ı istila etmiş, Macaristan, Avusturya'nın eline geçmiştir.[19] 17. Asırda meydana gelmiş önemli hâdiseler arasında Hollanda'nın Endonezya'yı sömürge haline getirip Jakarta'ya yerleşmesini, Kuzey Amerika'nın ilk üniversitesi olan Harvard'ın 1636'da yani bu yüzyılda kurulmasını da zikredebiliriz.[20]

Bütün bu iç ve dış siyasi ve sosyal gelişmeler, Osmanlının 17. Asrını önceki asırlara göre daha zor ve ağır kılmıştır. Bu yüzden duraklamalar başlamıştır. Siyasî duraklama aynı şekilde ilme, eğitime ve kültüre de yansımıştır. Osmanlı, Avrupa'da meydana gelen bilimsel gelişmelere, yeni keşif ve buluşlara, savaş silahları ve tekniği alanında elde edilen yeniliklere yeteri kadar uyum sağlayamamış, bir ölçüde uzak kalmıştır.[21] Bu husus, ayrıca âlimler arasında da bazı tartışmalara müncer olmuştur; din ve ilim alanındaki hoşgörü ve müsamaha, yerini bağnazlığa ve şiddete bırakmıştır. Kadızadeliler diye bilinen gurupla Sivasiler diye bilinen gurup arasında ciddi ilmî kavgalar ve buna bağlı olarak şiddet olayları ortaya çıkmıştır.[22]

Bilimsel gelişmeler açısından baktığımızda 17. Asırda Batı'da bazı önemli filozof, edebiyatçı ve bilim adamlarının yetiştiğini görüyoruz.[23] Bunların önemli olanlarını şöylece verebiliriz:

Tablo 1 – 17. Yüzyılda Avrupa'da Yetişmiş Bazı Önemli Düşünür ve Bilim Adamları

No	İsim	Memleket - Vefat
1	William Shakespeare	(v. Birleşik Krallık, 1616)
2	Miguel de Cervantes	(v. İspanya, 1616)
3	Francis Bacon	(v. Birleşik Krallık, 1626)
4	Johannes Kepler	(v. Almanya, 1630)
5	Tommaso Campanella	(v. İtalya, 1639)
6	Galileo Galilei	(v. İtalya 1642)
7	Rene Descartes	(v. İsveç, 1650)

No	İsim	Memleket - Vefat
8	Blaise Pascal	(v. Fransa 1662)
9	Baruch Spinoza	(v. Hollanda 1677)
10	Thomas Hobbes	(v. Birleşik Krallık, 1679)
11	John Locke	(v. Birleşik Krallık, 1704)
12	Robert Hooke	(v. Birleşik Krallık, 1703)
13	Isaac Newton	(v. İngiltere 1727)
14	Edmund Halley	(v. Birleşik Krallık, 1742)

Bunların bir kısmı 18. Asırda ölmüşlerse de önemli çalışmalarını 17. Yüzyılda yapmışlardır. O yüzden bunlara burada yer verdik.

Avrupa'da yetişmiş bu âlimler yanında Osmanlı'da ve diğer Doğu toplumlarında da önemli isimler ortaya çıkmıştır. **(1)** *Keşfu'z-Zunûn* başta olmak üzere çok önemli eserler telif etmiş olan Kâtip Çelebi (v. 1657), **(2)** yaptığı seyahatlerle büyük şöhret kazanmış olan Evliya Çelebi (v. 1682), **(3)** kanat takarak uçtuğu belirtilen Hezarfen Ahmet Çelebi (v. 1640) ve **(4)** füze gibi bir alet icat ederek bir süre havada uçan Lagari Hasan Çelebi (v. 17. Yüzyıl) bunlardan bazılarıdır.[24] Bu yüzyılda vefat etmiş olan **(5)** Karacaoğlan da mutlaka yâd edilmesi gereken şahsiyetlerdendirler. **(6)** Hafız Osman (v. 1698), dönemin en önemli hat sanatkârıdır. **(7)** Ünlü bir müverrih olan Peçevi İbrahim Efendi (v. 1649) de yüzyılın oldukça önemli bir ismidir. **(8)** Şair Ömer Nef'î (v. 1635) dönemin en önemli şairlerindendir. **(9)** Sultan Ahmet Camiinin mimarı Sedefkâr Mehmet Ağa (v. 1618) bu dönemde vefat etmiş en önemli mimarlardan biridir. **(10)** Yazdığı risalesiyle o dönemdeki sosyal siyaset konusunda çok önemli bilgiler verip uyarılarda bulunan Koçi Bey de bu yüzyılın oldukça önemli bir simasıdır. **(11)** Günümüzde bile zevkle dinlenen pek çok eserin bestekârı Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi (v. 1712) ve **(12)** Osmanlı Devletinin ilk resmi tarihçisi olan Mustafa Naima Efendi (v. 1716) 18. Yüzyılda vefat etmişse de 17. Yüzyılda yetişmiş ve eserlerinin çoğunu 17. Yüzyılda yazmışlardır. **(13)** Şanlıurfalı şair Yusuf Nâbî (v. 1712) de 18. Yüzyılda vefat etmiş olmakla beraber 17. Asrın şairidir. Tabii ki bunların dışında 17. Yüzyılda yaşamış daha başka âlim, şair ve sanatkârlar da vardır.

Maalesef Doğu âleminde aynı zamanda Molla Sadra diye de bilinen Sadruddin Şîrâzî'den[25] başka 17. Yüzyılda yaşayıp öne çıkmış isim tespit edemedik, o yüzden başka isimlere yer veremiyoruz.

Görüldüğü gibi 17. Yüzyıl, ilmî ve teknolojik gelişmeler açısından Batının önde olduğu bir yüzyıl durumundadır. Osmanlıda bu alanda bazı önemli

girişimler olmuşsa da ne yazık ki devamı getirilememiş, bu girişimler maalesef akim kalmıştır.

I – 17. Yüzyılda Eserlerin Yazımı

Üç kıtaya yayılmış bu muazzam büyüklüğe sahip topraklarda yüzlerce âlim yetişmiş, bunlar binlerce cilt dolusu eserler vücuda getirmişlerdir. Bu büyük yekûn içerisinde Tefsir eserleri de oldukça büyük bir yer tutmaktadır.

Bu dönemlerde Osmanlıda eserler elle yazılırken, Avrupa'da icat edildiği 1450 yılından beri matbaa çok sıkı bir şekilde kullanılmakta ve milyonlarca eser matbaada basılmaktadır. 1500'lerde Avrupa'nın 300 kentinde 1700'den fazla birimin çalıştığı ve o güne kadar 40 bin başlık altında 15-20 milyon adet kitabın basıldığı kabul edilmektedir.[26] 1750'li yıllarda, yani matbaanın buluşunun 300. yılında Batı'da 1,5 milyon başlıkla 1,4 milyar adet kitabın yayınlandığı da söylenmiştir.[27] Topraklarında yabancılara ait matbaalar bulunmakla ve buralarda muhtelif kitaplar tabediliyor olmakla birlikte Osmanlılar kendileri henüz matbaayı kullanmaya geçmemiştir.[28] Üstelik geçilmesine sıcak bakılmamakta, şiddetle tepki gösterilmektedir.[29] İşte böyle bir ortamda aralarında tefsirle ilgili olanlar da olmak üzere Osmanlıda kitaplar yine eski usule göre telif ediliyordu. Buna rağmen Osmanlıda telif ve tercüme edilen kitapların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur ve bunlar muhtelif alanları kapsamaktadır.[30]

II – Osmanlının İlk Asırlarında Yazılmış Tefsirler

Tefsir alanında eser yazma işi milâdî sekizinci (hicrî ikinci) asra kadar gitmektedir. Dokuzuncu asırdan itibaren tefsir eserlerinin yazımında artış olmuş, 11-14. Asırla arasında bu artış büyük sayılara ulaşmıştır.

Osmanlıya baktığımızda ilk tefsir eserlerinin 14. Yüzyılın sonu ile 15. Yüzyılın başlarına tekabül ettiğini görüyoruz. Bu dönemde **(1)** Mustafa b. Muhammed'in (v. 1364) yazmış olduğu çok önemli sure tefsirleri vardır. *Mülk, Nebe, İhlas, Fatiha* ve *Yasin* sureleri tefsirleri bunlardandır.[31] Bu yüzyılda daha başka bazı sure ve ayet tefsirleri de yazılmıştır. **(2)** 15. Yüzyılın başında *Cevahirü'l-Asdâf* adıyla müellifi meçhul tefsir-tercüme arası bir eser vücuda getirilmiştir.[32] Yine bu yüzyılda **(3)** Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 983) tefsiri[33] Ahmed-i Dâî (v. 1421)/Musa el-İznikî (v. 1434)/İbn Arabşah (v. 1450) tarafından *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* veya benzer adlarla Türkçeye tercüme edilmiştir.[34] **(4)** Bu devirde meydana getirilen önemli eserlerden biri de Üveys b. Hoca'nın *Amme cüzü tefsiri*dir.[35]

Şu zevat da 15. Asra mensup olup tefsir yazmış âlimleridir:

Tablo 2 – 15. Asırda Tefsir Yazmış Önemli Osmanlı Âlimleri

No	İsim	Vefat	Eser
1	Kutbuddin İznikî[36]	(v. 1418)	(*Tefsiru Kutbuddin*)[37]
2	Şeyh Bedreddin Simâvî[38]	(v. 1420)	(*Nûru'l-Kulub*)[39]
3	Hacı Paşa el-Aydınî[40]	(v. 1424)	(*Mecmau'l-Envâr fî Cemî'il-Esrâr,* 10 cilt)[41]
4	Molla Fenari[42]	(v. 1430)	(*Aynü'l-A'yân*)[43]
5	Musa el-İznikî[44]	(v. 1434)	(*Enfesü'l-Cevâhir*),[45]
6	Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkandi el-Karamani[46]	(v. 1455)	(*Bahru'l-Ulûm*)[47]
7	Şihabuddin Sivasî[48]	(v. 1456)	(*Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fudalâi's-Semâsîr*)[49]
8	Molla Hüsrev[50]	(v. 1480)	(*Tefsîru Sûreti'l-En'âm*)[51]
9	Molla Gürânî[52]	(v. 1489)	(*Gâyet-ül-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*)[53]

Bunlar aşağıda işleyeceğimiz 17. Yüzyıldan önce tefsir yazmış önemli bazı Osmanlı âlimleridirler. Hemen belirtelim ki, bunların dışında da tefsir yazmış âlimlerimiz vardır, ancak daha çok öne çıkmış olmaları hasebiyle bunları zikretmeyi kâfi gördük.

III – 17. Yüzyılda Yazılmış Tefsirler

Osmanlının diğer asırlarında olduğu gibi 17. Asırda da çok sayıda tefsir yazılmıştır. 17. Asırda yetişmiş müfessirler ve onların yazdığı tefsirlerin sayısı diğer bölgeler ve asırlarla mukayese edildiğinde azımsanmayacak derecededir. Biz burada bu hususu geniş bir şekilde ve grafiklerin dilini de kullanarak izah etmeye çalışacağız. Bunları zaman zaman üzerinde durmakta olduğumuz 17. Asırdan bir önceki asır olan 16. Asır ve bir sonraki asır olan 18. Asır ile mukayese edeceğiz. Bazen de diğer Müslüman bölgelerde bulunan müfessirler ve yazdıkları tefsirlerle sayısal olarak karşılaştıracağız. Bütün bunları, 17. Asırda yazılmış tefsirlerle ilgili elde ettiğimiz rakamların anlamlı ve anlaşılır olması için yapacağız. Zira bu şekilde mukayeseler yapılmadan vereceğimiz rakamların ne anlam ifade ettiğini tam anlayamayız.

Biz Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tefsir eserleri derken, bu asırda yazılmış

1) müstakil tam tefsirleri,

2) noksan tefsirleri,

3) cüz tefsirlerini,

4) sure tefsirlerini,

5) ayet tefsirlerini,
6) Türkçeye tercüme edilmiş tefsirleri,
7) Şerh, haşiye ve ta'likleri kast ediyoruz. Bunların Arapça, Osmanlıca ve Farsça olmalarını da göz önünde bulunduracak; buna göre tasnif edecek, haklarında bilgi vereceğiz.

Osmanlının 17. Asrına baktığımızda, aynı asırda diğer bölgelerde yetişenlerle mukayese edilmeyecek kadar çok tefsir eserinin olduğunu görüyoruz. İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız tespitlere göre Osmanlıda yetişmiş âlimlerin yazdığı, başka bir ifadeyle Osmanlıda üretilmiş tefsir eserlerinin toplamı 363 civarındadır. Bunlar müellifi bilinen eserlerdir ve bu müellifler tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı âlimi veya Osmanlı topraklarında yetişmiş kişilerdir. Sözü geçen veri tabanında müellifi, yazıldığı tarih ve niteliği belli olmayan çok sayıda tefsir eseri mevcuttur. Biz bunlar üzerinde yaptığımız araştırmada müellifini, yazıldığı tarihi ve niteliğini inceleyerek Osmanlının 17. Asrına ait olduğunu tespit ettiğimiz veya tam tespit değilse bile böyle bir kanaate vardığımız kişileri 363 rakamına dâhil ettik, ama bilemediğimiz/bulamadığımız kişileri/eserleri ise bu sayıya katmadık. Aşağıda bu sayıyı oluşturan tefsir eserlerini muhtelif başlıklar altında tasnif ederek tanıtacak ve diğer asırlar ve bölgelerle mukayesesini yapacağız.

17. asırda diğer bölgelerde üretilmiş tefsir eserlerini tespit etmek için bununla ilgili dipnotlarda ve kaynakçada zikrettiğimiz muhtelif kaynaklara baktık. Buralarda tespit edebildiklerimizi verip Osmanlıyla mukayesesini yapacağız. Bunun için ayrıca internet ortamından ve eş-Şamile programından da istifade ettik. 17. Asırda Osmanlının dışındaki bölgelerde üretilmiş tefsir eserlerini tespit için daha detaylı çalışmaların yapılması icap etmektedir ve böyle bir inceleme, burada vereceğimiz rakamları daha yukarı çekecektir. Ancak konumuz münhasıran bu olmadığı için, sadece elimizin altında bulunan kaynaklardan[54] tespit edebildiklerimizi vermekle iktifa ettik. Buna göre burada vereceğimiz rakamlar Osmanlıyla ilgili olanlar da dâhil olmak üzere kesin, tartışmasız, geniş ve detaylı bir araştırmanın sonunda tespit edilmiş rakamlar değildir. Ancak bize 17. Asırda Osmanlının tefsir mirası ve bu arada diğer Müslüman beldelerde üretilen tefsirler hakkında genel anlamda bir fikir vermiş olacaktır. Hâlen bu hususu derinlemesine incelemekte olduğumuz bir çalışma içindeyiz, bunu bitirdiğimiz zaman daha sağlıklı rakamlar vermek imkânı elde edeceğiz.

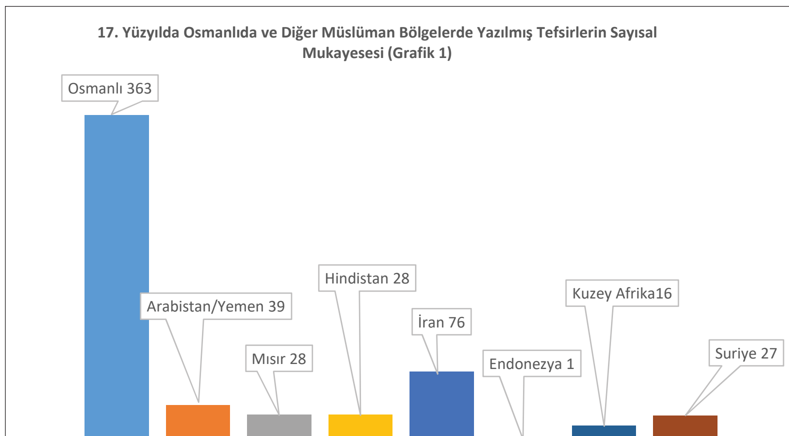
Bu arada şunu da belirtelim ki, 17. Asırda yaşayıp vefat ettiğini ve Tefsirle ilgilendiğini gördüğümüz çok sayıda isim tespit ettik, ancak bunlara ait bir tefsir ismi bulamadığımız için onları burada zikretmedik. Öte yandan

bazı müfessirler var ki, bunların vefat tarihleri bir önceki asrın sonu ile bir sonraki asrın başına yakın olduğu için bir kısım kaynaklar bunların vefat tarihleri hakkında farklı rakamlar vermişlerdir. Kimisinin 16. Asrın sonunda vefat ettiğini belirttiği bir müfessiri, başkaları 17. Asrın başı diye vermişlerdir. Aynı husus 17. Asrın sonu ile 18. Asrın başı için de geçerlidir. Bütün bu durumlarda birkaç kaynaktan inceleme yapmaya çalıştık ve buna göre uygun gördüğümüz tarihi verdik. Bunun neticesinde bazı eserlerde 16. Asrın âlimi diye verileni biz 17. Asra aldık. 17. Asırda vefat ettiği belirtilen bazı âlimleri 16. Asra aldığımız da oldu. Aynı husus 17 ve 18. Asırlar arası için de söz konusudur.

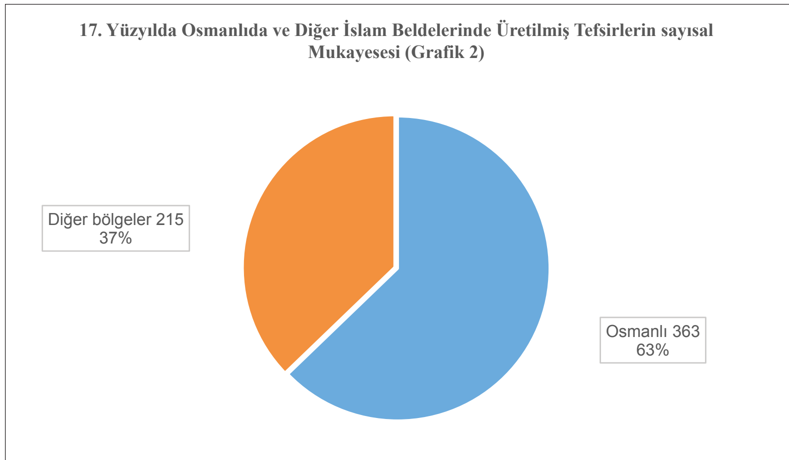
Zaman konusunda burada belirttiğimiz bazı sorunlar yaşadığımız gibi, mekân bakımından da bazı sıkıntılar oldu; özellikle bir bölgede doğup daha sonra başka bölgelere göç etmiş ve oralarda kalmış olan âlimler konusunda ciddi güçlükler yaşadık. Ayrıca 17. Asrın âlimi olduğunu ve bir tefsirinin bulunduğunu tespit ettiğimiz bazı âlimler oldu, ancak bunların hangi bölgeye mensup olduğunu tam olarak tespit edemediğimiz için bunlara burada yer vermedik.

Bütün bu durumlarda zann-ı galip ile karar verdik. O yüzden burada verdiğimiz rakamların mutlak ve kesin olduğunu iddia etmiyoruz; benzeri bir çalışmada farklı rakamların tespit edilebileceğini belirtelim.

Buna göre 17. Asırda Osmanlı topraklarında üretilmiş tefsirlerle diğer bölgelerde yazılmış tefsirleri sayısal olarak mukayese edeceğiz. Diğer bölgelerden kastımız Kuzey Afrika,[55] Mısır,[56] Suriye,[57] Arabistan/Yemen,[58] İran,[59] Hindistan[60] ve Endonezya'dır.[61] Üzerinde durduğumuz 17. Asırda Osmanlının dışındaki bu bölgelerde üretilip tespit edebildiğimiz önemli müfessirlerin sayıları aşağıdaki gibidir:



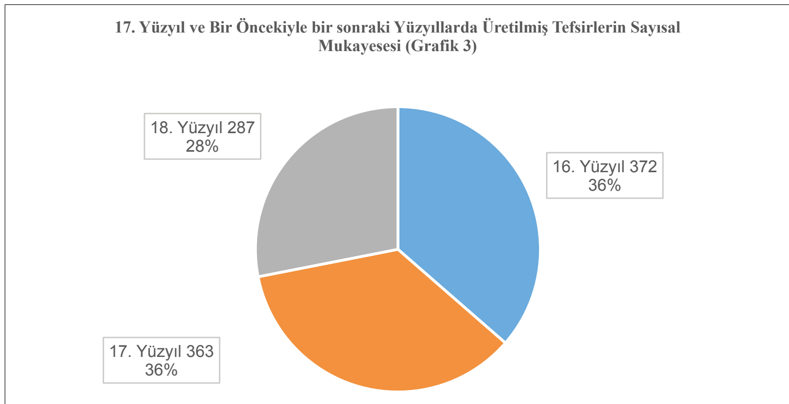
Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, miladi 9-10. Asırlardan itibaren hızlı bir yükselme gösteren tefsir yazma -bilhassa tam tefsir yazma- hareketi, bütün İslâm beldelerinde 14. Asırdan itibaren azalmaya başlamış, burada üzerinde durduğumuz 17. Asırda daha da azalmıştır. Ne var ki bütün tefsir eserleri itibariyle baktığımızda hiç de azımsanmayacak bir rakamla karşı karşıyayız. Tüm bölgelerde üretilmiş olan tefsirleri topladığımızda 578 gibi bir sayı ortaya çıkıyor. Buna göre Tefsir hareketinin 17. Asırda gevşediği, az sayıda tefsirin yazıldığı şeklindeki genel kanaat boşa çıkmış oluyor. Bilhassa Osmanlıda ve İran'da oldukça çok tefsirin yazıldığını görüyoruz. Gerçi tam ve kapsamlı tefsirler açısından bir azalmanın olduğu vakidir, ancak tüm tefsir eserleri açısından değerlendirme yapıldığında azalmanın olduğunu iddia etmek güçtür. Grafikten anlaşıldığı üzere tüm bölgelerde eser telif etmiş olan müfessirlerin sayısı 578 civarındadır. Bunun içerisinde matbu-yazma tespit edebildiğimiz tüm tefsirler vardır. Tam tefsirler yanında nâkıs, sure ve ayet tefsirleri, ayrıca şerh, haşiye ve ta'likler de buna dâhildir. Ancak daha önce yazıldığı halde 17. Asırda istinsah edilmiş olan eserler hariç tutulmuştur. Bilhassa Osmanlı, İran, Hindistan ve Endonezya'da üretilmiş tefsirlerin içinde Arapça yanında yerel dillerde yazılmış olanlar da bulunmaktadır. Sayısal açıdan baktığımızda İranlı müfessirlerin yazdığı tefsirlerin sayısının hayli fazla olduğu görülmektedir. Diğer bölgelerde ise daha az tefsir yazılmıştır. Biz bu dönemde Mısır ve Arabistan bölgesinde burada verdiğimizden daha fazla sayıda tefsirin yazılmış olabileceğini düşünüyoruz. Ne var ki şu an elimizde buna dair rakamlar yoktur, o yüzden bundan başka bir şey söyleyemiyoruz. Bütün bu bölgelerde üretilmiş tefsirleri Osmanlıda yazılmış olanlarla mukayese ettiğimizde şöyle bir grafik ortaya çıkıyor:



Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tefsir eserlerinin diğer tüm bölgelerde üretilmiş olanlardan oldukça fazla olduğunu gördük. Yüzde olarak baktığımızda bu yüzyılda üretilmiş 578 tefsir eserinin %63'ü Osmanlıda üretilmiştir. Diğer bölgelerde üretilmiş olan tefsirlerin oranı ise %37'dir. Şunu da belirtelim ki, araştırmamız esnasında Osmanlının 17. Asrına ait olup burada zikredilenlerin dışında olan azımsanmayacak kadar tefsir tespit ettik. Ancak, burada sadece İSAM'ın sisteminde bulunan veri tabanını esas aldığımız için, Osmanlıya ait olduğu halde bu sistemde kayıtlı olmayan bu eserleri buraya almadık. Onları da kattığımızda Osmanlının 17. Asrına ait tefsir mirasının burada işaret ettiğimizden daha geniş ve zengin olduğu ortaya çıkacaktır.

Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan tefsirlerden basılı olanların sayısı oldukça azdır. *Tefsir-i Tibyân, Haşiyetu Şihab ale'l-Beydâvî* bunlardandır. Diğerleri bildiğimiz kadarıyla henüz basılmamışlardır, hâlen mahtût olarak durmaktadırlar. Ancak son zamanlarda bunların bir kısmı üzerinde akademik çalışmalar yapılmıştır; biz hepsi üzerinde hem ilahiyat/tefsir yönü, hem de edebiyat/dil yönü üzerinde muhtelif çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Buna karşılık bilhassa İran'da 17. Asırda yazılmış tefsirlerin oldukça kapsamlı, çok ciltli ve matbu olduklarını gördük.

Diğer Müslüman bölgelerle yaptığımız mukayesede Osmanlının 17. Asrının o bölgelerde aynı asırda üretilen tefsir eserlerine göre oldukça fazla olduğunu gördük. Şimdi de Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan tefsirleri yine Osmanlının 16 ve 18. Yüzyıllarında üretilmiş olanlarla karşılaştıralım. Buna göre karşımıza şöyle bir grafik çıkıyor:



Her ne kadar sayısal olarak 16. Yüzyılda daha fazla tefsir eseri üretildiği görülüyorsa da üzerinde durduğumuz 17. Yüzyılda da buna yakın sayıda

tefsir yazılmıştır. Oransal olarak her iki yüzyılda üretilen tefsirlerin değeri %36'dır. Toplam olarak bakacak olursak 16, 17 ve 18. Yüzyıllarda üretilmiş olan tefsir eserlerinin sayısı 1022'dir. Bu rakamların içerisinde Arapça, Osmanlıca ve Farsça olarak yazılmış irili-ufaklı, cüz, sure, ayet, tam, noksan, haşiye, şerh ve ta'lik türünden tüm tefsir eserleri bulunmaktadır.

Sözünü ettiğimiz üç yüzyılda, yani 16, 17 ve 18. Yüzyıllarda yazılmış önemli tefsirleri müellifleriyle birlikte kronolojik sırayı göz önünde bulundurarak vermek istiyoruz:

A – 17. Yüzyılda Yazılmış Önemli Tefsirler ve Müfessirleri

Burada 17. Yüzyılla ilgili detaylara girmeden bu asırda üretilmiş önemli tefsirleri ve bunların sayısal değerini vermek istiyoruz. Ancak bunun anlamlı olabilmesi açısından bir önceki asır olan 16. Asır ile bir sonraki asır olan 18. Asırda üretilmiş önemli tefsirleri de vermek istiyoruz ki, aralarında anlamlı bir mukayese yapmak söz konusu olabilsin.

Osmanlının 16. Asrında dikkatimizi çeken müfessirler ve eserleri kronolojik olarak şu şekildedir:

Tablo 3 - Osmanlının 16. Asrında Öne Çıkan Bazı Müfessirler ve Tefsirleri

No	İsim	Vefat	Eser
1	Hüsâmüddin Bitlisi	(v. 1504)	(*Câmiu't-Tenzîl ve't-Te'vîl*)[62]
2	Cemâleddin Aksarayî[63]	(v. 1507)	(*Tefsîru'l-Fâtiha ve min Sûreti'd-Duhâ ilâ Ahiri'l-Kur'an*)[64]
3	Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivanî[65]	(v. 1514)	(*el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*)[66]
4	Nureddin Ahmed b. Muhammed Kâzerûnî	(v. 1517)	(*Tefsirü'l-Ahavayn –es-Sirâtü'l-Müstakîm li Tibyâni'l-Kur'âni'l-Kerîm, Tevâliü'l-Envâr*)
5	Cemal Halife Cemaluddin İshak Karamani[67]	(v. 1523)	(*Tefsiru'l-Kur'an/Tefsir-i Cemal Halife*)[68]
6	Ebu Said el-Hanefi	(v. 1523)	(*el-Mecâlis: Tefsîrü'l-Hanefî*)
7	Şeyhülislam İbn Kemal Paşa[69]	(v. 1534)	(*Tefsiru İbn Kemal*)[70]
8	İsameddin İbrahim b. Muhammed b. Arapşah el-İsferayini[71]	(v. 1538)	(*Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*)
9	Şeyhulislam Sa'di Çelebî[72]	(v. 1539)	(*Haşiye 'ala Tefsiri'l-Beyzavi, el-Feva'idü'l-Behiyye*)[73]
10	Bedreddin Mahmut Efendi Aydını	(v. 1543)	(*Tefsir-i Şerif/Tefsir-i Bedreddin*)
11	Muhammed İbn Recep Karahisari	(v. 1543)	(*Ravneku't-Tefasir fi Hakkı'l-Enbiya*)
12	Muhyiddin Mehmet Bahaddinzade	(v. 1545)	(*Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*)
13	Gelibolulu Musluhiddin Sürûrî	(v. 1562)	(*Tefsîrü-l Kur'ani'l Aziz*)[74]

No	İsim	Vefat	Eser
14	Ezelizade Abdurrahman b. İbrahim el-Konevi	(v. 1565)	(*Bahru'l-Ulum*)
15	Muhammed Muslihuddin Lari[75]	(v. 1571)	(*Tefsirü'l-Kur'an*)[76]
16	Livâyî	(v. 1571?)	(Sure Tefsirleri)[77]
17	Taşköprüzade Ahmed Efendi[78]	(v. 1561)	(*Sûretu'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*)[79]
18	Tâcuddin İbrahim b. Hamza el-Edirnevî et-Tirevî	(v. 1562),	(*Câmiu'l-Envâr fî Lüceci'l-Efkâr ve'l-Bihâr li'l-Mü'minîne'l-Ahyâr*),[80]
19	Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali el-Hanefi el-Birgivi[81]	(v. 1573)	(*Tefsirü'l-Birgivi/Tefsirü'l-Kurani'l-Azim*),[82]
20	Nureddin Ahmed el-Asam el-Karamânî	(v. 1574)	(*Tefsîrü'l-Kur'ân/Tefsiru'l-Karamani/Tefsiru'l-Asam*), (*Tekmile li Tefsiri's-Semerkandi*),[83]
21	Zeyneddin Atiye b. Ali b. Hasan es-Süllemi	(v. 1575)	*Tefsir-i İbni Atiyü's-Süllemi*)
22	Ebussuûd Efendi[84]	(v. 1575)	(*İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*)[85]
23	Ramazanzade Ahmet Çelebi	(v. 1578)	(*İ'rabu'l-Kur'an*)
24	Abdülmecid Nasûh Tosyevî	(v. 1588)	(*el-Hüda ve'l-Felah*)[86]
25	Hüseyin b. Ahmed Sirozî	(v. 1592)	(*Câmiü'l-Envâr 'alâ Tefsîri'l-İhlâs*)[87]
26	Bedruddin el-Münşi el-Akhisari[88]	(v. 1592)	(*Nezilu't-Tenzil/Tefsir-i Münşi/Tefsir-i Şerif*)
27	Şemseddin Sivâsî	(v. 1597)[89]	(*Nakdü'l-Hâtır*)

Şimdi de üzerinde durduğumuz 17. Yüzyılda yazılmış önemli tefsirler ve müfessirleri kronolojik olarak görelim:

Tablo 4 - Osmanlının 17. Asrında Öne Çıkan Bazı Müfessirler ve Tefsirleri

No	İsim	Vefat	Eser
1	Ayşî Mehmet Tirevî[90]	(v. 1607)	(*Tefsîru'l-Kur'ân*)[91]
2	Muhibbüddin Efendi	(v. 1607)	(*Tenzîlu'l-Ayât ale'ş-Şevâhid mine'l-E-byât Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf*)[92]
3	Aziz Mahmud Hüdâyî[93]	(v. 1628)	(*Nefâisü'l-Mecâlis fî Tefsîri Ba'zı'l-Âyâti'l-Kur'âniyye*)[94]
4	Abdulbâkî Tebrîzî[95]	(v. 1630)	(*Tefsîru'l-Kur'ân Tefsiru't-Tebrizi*)[96]
5	Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî	(v. 1635)	(*Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliy-ye*)[97]
6	Abdulmuhsin el-Gürani	(v. 1640)	(*Câmiu'l-Esrâr fî Tefsîri'l-Kur'ân*)
7	Muslihuddin Beypazarî	(v. 1641)	(*Tefsîru Beypazarî/Tefsir-i Şerif*)
8	Şah Mehmet b. Ahmed el-Manastirî	(v. 1642)	*(Nehru'd-Dekaik fi Tercemeti Bahri'l-Ha-kaik*)
9	Dakiki Hamidi el-Bayramî	(v. 1644)	(*Tefsîru Câmii'l-Vecizeyn*)
10	İbrahim Kırımî Efendi	(v. 1645)	(*Altmış İki surenin Tefsiri*)
11	Vardarî Şeyhzâde Mehmet Efendi	(v. 1645	(*Tefsîru'l-Kur'ân*)
12	Şeyhzade Muhyiddin Kocevî	(v. 1645)	(*Haşiyetu Şeyhzâde ale'l-Beydâvî*)

No	İsim	Vefat	Eser
13	Kadri Mehmet Efendi Abdülkadir b. Osman Bigavi el-Yemani	(v. 1654)	(*Tefsiru'l-Kur'an ve Tenviru'l-İrfan* (*Mealimu't-Tenzil'in Tercümesi*)
14	Hasan b. Ümmi Sinan Sinanzade	(v. 1671)	(*el-Mecali's-Sinaniyye*)
15	Kürt Mehmed Efendî b. Ömer	(v. 1673)	(*Tefsîru'l-Hanefî*)
16	Şeyhulİslâm Minkarizade Yahya Efendi[98]	(v. 1678)	(*Tercümanu'l-Kur'an*)[99]
17	Vânî Mehmed Efendî,[100]	(v. 1685)	(*Arâisu'l-Kur'ân ve Nefâisu'l-Furkân ve Ferâdîsu'l-Cinân*)[101]
18	Vânî Mehmed Efendî	(v. 1685)	(*Hülasatu't-Tefasir Tefsirü'l-Vani)*[102]
19	Müezzin Şabân	(v. 1688)	(*Tefsîru'l-Kur'ân*)
20	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	(v. 1688)	(*Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*)[103]
21	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri[104]	(v. 1694)	(*Mecalis*)[105]
22	Hacı Evhad Şeyhi Şeyh Hasan Efendi İstanbûlî	(v. 1694)	(*Mecmuatu't-Tefâsîr ve'n-Nukûl*)[106]
23	Ali Çelebi b. Hüsrev İzniki	(v. 1696)	(*Keşfu'l-Esrar ve Hetku'l-Estar*)
24	Şeyh İsmail el-Ustrumcavi	(v. 1698)	(*Tefsiru'l-Kur'an/Tefsîri Şeyh İsmail*)
25	Muhammed b. Hamza el-Ayntabi	(v. 1699)	(*Tefsir-i Tibyan*)[107]

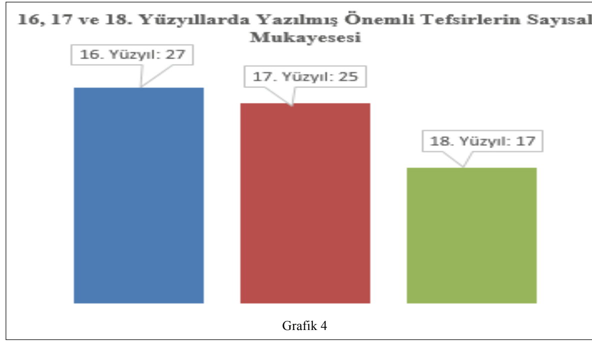
Bir sonraki asır olan 18. Asırda yazılmış önemli tefsirler ve müfessirleri ise kronolojik olarak şöylece sıralayabiliriz:

Tablo 5 - Osmanlının 18. Asrında Öne Çıkan Bazı Müfessirler ve Tefsirleri

No	İsim	Vefat	Eser
1	Abdülhay Celvetî[108]	(v. 1705)	(*Tefsir-i Bazı Suver-i Kur'aniyye*)
2	Muhammed b. Hamza Güzelhisârî	(v. 1707)	(*Ezhâru't-Tenzil*)[109]
3	Ahmed el-Mar'aşi ed-Debbaği	(v. 1708)	(*Tefsir-i Bazı Suver-i Kur'aniyye*)
4	Şeyh Nasuhi Efendi	(v. 1717).	(*Tefsir-i Şerif, Muhtelif Sureler*)[110]
5	İsmail Hakkı Bursevi[111]	(v. 1725)	(*Ruhu'l-Beyan*)
6	Eşrefzade İzzettin[112]	(v. 1740)	(*Enisü'l-Cenan*)
7	Lübbi Mehmet Efendi	(v. 1752)	(*Lübbü't-Tefasir fi Ma'rifeti Esbabi'n-Nüzul ve't-Tefsir*)
8	Abduşşekur Himmetzade	(v. 1766)	(*Tefsiru'l-Kur'an*)
9	Ali Birgivi	(v. 1771)	(*Terceme-i Tefsir-i Beydavi*)
10	Muhammed Hadimî Hanif İbrahim Efendi	(v. 1775)	(*Tefsir-i Seba Suverin bî Nukat*)
11	Müfti Mehmet Tarsusi[113]	(v. 1785)	(*el-Mevhibetü'l-İlahiyye ve'l-Atiyyetü's-Sübhaniyye*)
12	İsa b. Ahmed Hoşnavi	(v. 1786)	(*Tefsiru'l-Kur'an*)
13	Eşrefzade Abdulkadir	(v. 1787)	(*Zübdetu'l-Beyan*)
14	Lütfullah Erzurumi	(v. 1787)	(*Ramuzu't-Tahrir ve't-Tefsir*)[114]

No	İsim	Vefat	Eser
15	Muhammed Sadık bin Muhammed eş-Şehri	(v. 1794)	(*Hulasatü't-Tefasir*)
16	Ebu Bekir Nusret b. Abdullah el-Harputi Nusret Efendi	(v. 1796)	(*el-Mulahhas min Tefsiri Keşfi'l-Esrar ve Hetki'l-Estar*)
17	Abdurrahman Yüsri b. Mustafa Kebirizade	(v. 1721)	(*Ezhâru't-Tenzil*)

Buna göre bu üç yüzyılda yazılmış önemli tefsirlerin grafik diliyle durumu şöyledir:



Grafik 4

Görüldüğü gibi dikkat çeken tefsirler açısından 16. Asır daha fazla görünüyorsa da aslında 17. Asırla aralarında büyük bir fark yoktur. Dolayısıyla dikkat çeken tefsirler noktasında 17. Asrın önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

17. asırda Osmanlıda oluşturulan tefsirler hakkındaki bu genel bilgilerin ardından daha detaylı konulara geçebiliriz. Bunun için ilk olarak 17. Asırda Osmanlı coğrafyasında (Anadolu/Balkanlar) meydana getirilmiş olan ayet tefsirlerini göreceğiz.

1 - 17. Yüzyılda Oluşturulmuş Olan Ayet Tefsirleri

Kur'an'da bulunan ayetlerin vermek istediği ana mesaj aynı olmakla beraber, o mesajı vermek için kullanılan ifade ve üslup, dikkat çekilen hususlar, üzerinde durulan konular farklı olabiliyor. Kimisi tevhit mesajını afâkî ve enfusî varlıklar üzerinden vermeye çalışırken, kimisi de önceki peygamberler, kavimler, şahsiyetler, olaylar gibi tarih malzemesini kullanmıştır. Bilhassa Allah'ın azametini ifade eden ayetler de hep dikkat çekmiştir... İşte bu durum ayetlerde farklılıklara sebebiyet vermiş, bu farklılık da bazı ayetleri öne çıkarmış, ilgi odağı haline getirmiştir. Hz. Peygamber de zaman zaman bu ayetlerden bazılarını bilhassa söz konusu etmiş ve onların fazileti-

ne işaret etmiştir. Tarih boyunca insanlar alakalı oldukları durumlara göre dikkatlerini çeken veya Hz. Peygamber'in işaret etmiş olmasından dolayı bu ayetler üzerinde yoğunlaşarak uzun veya kısa bazı yorumlar yapmış, tefsirler meydana getirmişlerdir.

Ayet tefsiri yazma geleneği oldukça eskilere kadar gitmektedir. Hz. Peygamber'in ve ashabın zaman zaman bazı ayetlerle ilgili yaptıkları açıklamaları veya uygulamaları hesaba katarsak ayet tefsiri anlayışını Hz. Peygamber ve sahabe dönemine kadar götürebiliriz. Tabiun döneminde de muhtelif ayetlerle ilgili yapılmış bir takım yorumlar vardır. Esasen erken dönem tefsirleri de bir tür ayet odaklı tefsirlerdir. Çünkü bunlarda bütün ayetler değil, ilgi durumuna göre dikkat çeken ayetler üzerinde durulmuştur. Zamanla Müslüman âlimler arasında ayet tefsiri yazma anlayışı gelişmiş, bunun neticesi olarak çok sayıda ayet tefsiri yazılmıştır.[115]

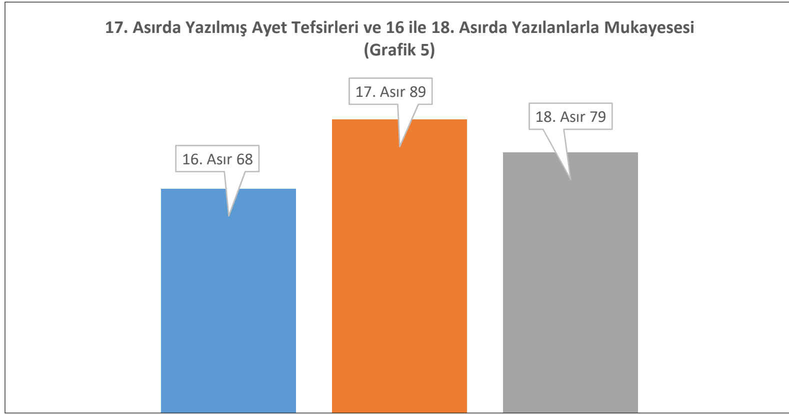
Osmanlı toplumunda da bu gelenek yoğun bir şekilde görülmektedir.[116] Osmanlıda bilebildiğimiz kadarıyla ilk ayet tefsiri yazan Davud-i Kayseri'dir (v. 1350). *Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsaniyyeti'l-Kâmile* adlı eser, Abdurrezzak el-Kâşânî'nin (v. 1335) *Te'vilâtü'l-Kur'ân (et-Te'viltü'l-Kâşâniyye)* adlı tefsirinin mukaddimesinde geçen besmele hakkındaki bilgilerin şerhinden ibarettir.[117] Daha sonra da muhtelif kişiler ayet tefsirleri yazmışlardır.[118] Daha önceki asırlarda olduğu gibi 17. Yüzyılda da çok sayıda ayet tefsiri yazılmıştır.

Osmanlıda ayet tefsirlerinin ilk örneklerinden biri de Ahmed-i Dâî'ye (v. 1421)[119] ait olan *Vesiletü'l-Müluk li Ehli's-Süluk* adlı eserdir. Eser Ayete'l-Kürsi tefsiridir. Nüshanın zahriye sayfasındaki bir kayıttan hareketle 1413 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır. Eser, eldeki 172 varaklık nüshadan da anlaşılacağı üzere hayli geniş bir tefsirdir. Ayrıca eserin içinde bir de Esma-i Hüsnâ şerhi vardır.[120]

Diğer önemli bir ayet tefsiri XVI. asır şairlerinden Merdümî Abdüsselâm Çelebi'nin (v. 1564) *Tuhfetu'l-İslâm* adlı eseridir. Eser, esas itibariyle 40 ayet ve 40 hadis ezberlemenin fazileti münasebetiyle ve Kanunî Sultan Süleyman'a sunulmak üzere yazılmış manzum kırk hadis ve kırk ayet tercümesidir.[121] Revâhî'nin (v. 1583) *Tenvîrü'l-Ebsâr,*[122] Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey'in (v. 1630) *En-Nazmü'l-Mübîn fi'l-Âyâti'l-Erba'în,*[123] Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın (v. 1658) *Bâğ-ı Behişt,* Seyhü'l-İslâm Muhammed Esad Efendi'nin (v. 1753) *Âyete'l- Kürsî Tefsîri Tercümesi* gibi eserleri de burada zikredilmesi gereken ayet tefsiri türünden eserlerdir. Necef Ali b. Hasan Ali Han el-Cihânâbâdî et-Tebrizî'nin (v. 1878) *Mişkâtü'l-Hayât fî Tefsîri'l-Âyât* (Kehf Sûresinde anlatılan Zülkarneyn kıssası ile ilgili 83-98. âyetlerin işârî tefsiri), Mustafa

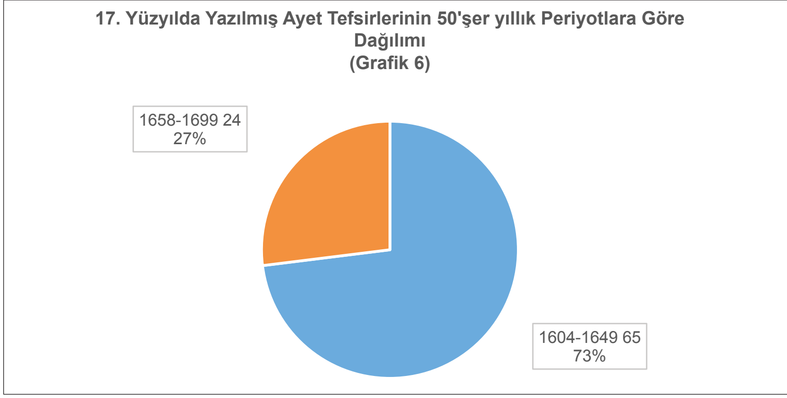
Cem'î'in (XIX. Asır) *Risale-i Teavvüz ve Besmele Tercümeleri,*[124] Bereketzade İsmail Hakkı'nın (v. 1918) *Necâib-i Kur'âniye,*[125] Mehmed Şükrullah'ın *Âsâr-ı Nûr* adlı eserlerini de bunlara ilave etmek gerekir.[126]

Bu genel malumattan sonra Osmanlının 17. Asrında yazılmış olan ayet tefsirlerine geçebiliriz. İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada 17. Asırda üretilmiş 89 adet ayet tefsiri tespit ettik. Bunun kantitatif olarak nasıl bir anlam ifade ettiğini görmek için bir önceki ve bir sonraki asırda üretilmiş olan ayet tefsirleriyle bir mukayesesini yapmayı uygun gördük. Adı geçen veri tabanındaki incelememizde 16. Asırda 68, 18. Asırda ise 79 ayet tefsirinin yapılmış olduğunu gördük. Bu rakamları grafik diliyle ifade ettiğimizde şöyle bir durum ortaya çıkıyor:

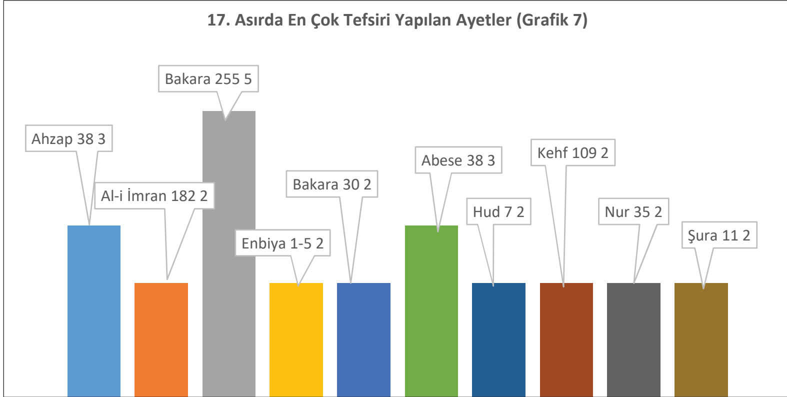


Buna göre Osmanlının 16, 17 ve 18. Asrında tespit edebildiğimiz kadarıyla üretilmiş olan 236 adet ayet tefsirinin %38'i 17. Asra aittir. Bu oran ve sayı diğer iki asırdakinden daha büyüktür. Dolayısıyla ayet tefsiri bakımından bu yüzyılın, diğerlerinden daha verimli ve zengin olduğu görülüyor.

Bu yüzyıllık dönem içinde, yani 1600-1699 yılları arasında üretilmiş olan 89 adet ayet tefsirinin büyük kısmı aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi yüzyılın ilk yarısında yazılmışlardır. Öyle ki oransal olarak baktığımızda bunların %73'nün ilk 50 yıllık periyotta ortaya konduğunu görüyoruz. Buna göre ayet tefsirleri ekseninde baktığımızda 17. Asrın ilk 50 yılının daha verimli ve bereketli olduğunu; buna karşılık son yarım asırlık dönemin daha az verimli olduğunu görüyoruz.



17. asırda üretilmiş olan bu 89 ayet tefsirinin kendi içinde dağılımına gelince, bunların muhtelif ayetleri kapsadığını görüyoruz. Nitekim aşağıdaki grafikten bunu anlayabiliyoruz:



Biz burada sadece üzerinde birden fazla tefsir yapılmış olan ayetleri aldık. Diğerlerini zikretmedik. Buna göre en çok Bakara suresi 255. Ayet üzerinde tefsirler yapılmıştır. Bu ayet, Ayetelkürsi olarak bilinir. Ayetelkürsinin önemine işaret eden hadislerin mevcudiyetini biliyoruz.[127] Fazileti hakkındaki hadislerin de etkisiyle ayet, diğerlerine göre daha öne çıkmıştır. Neredeyse her yüzyılda ve her Müslüman coğrafyada üzerinde çok sayıda tefsirler yapılmıştır.[128] Hatta her yüzyılda ve her coğrafyada en çok bu ayet üzerinde tefsirlerin yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim bu çalışmayı yaparken bunu görebildik.

Biraz faziletine ve koruyuculuğuna dair hadislerin etkisiyle, biraz da ayetin mana ve muhtevasından dolayı olsa gerek oldukça erken dönemlerde ayet-

lekürsiyle ilgili eserler yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk ayetelkürsi tefsiri el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. El-Hüseyin b. El-Kasım el-Hüseynî el-Alevî'ye (v. 910) ait olan *Tefsîru Âyeti'l-Kürsî* adlı eserdir. Hicrî 3, milâdî 10. Asır âlimi olan bu zatın ardından her asırda birçok kişi ayetelkürsi tefsiri yazmıştır. Elimizdeki kaynaklarda yaptığımız araştırmada 70 civarında ayetelkürsi tefsiri tespit ettik.[129] Bu şekilde müstakil ayetelkürsi tefsirleri yapıldığı gibi ayrıca bazı tefsir kitaplarımız içinde de ayet genişçe tefsir edilmiştir.[130]

Ayetelkürsinin Türk toplumu içinde de özel bir yerinin olduğu izahtan varestedir. Bugün neredeyse bütün bölgelerde, bütün camilerde, cemaatle kılınan bütün namazların ardından çekilen tesbihatta ayetelkürsi okunur; kimi yerde insanlar içinden okurken, birçok yerde de müezzin sesli olarak okur. Ayrıca pek çok evde, işyerinde, ulaşım vasıtalarında nazar ve benzeri manevî tehlikelerden korunmak amacıyla bulundurulur, özel yerlere asılarak göz değmesi, büyü gibi zarar veren hususlara karşı koruyucu olarak kullanılır, böyle olduğuna inanılır. Ayetelkürsi çocuklara ilk ezberletilen birkaç ayetten biridir. Bugün toplumumuzda bu kıymeti haiz olan ayetlekürsi, Osmanlı toplumunda bundan da daha büyük bir değer ve önem ifade ediyordu. O yüzden her zaman her yerde olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da ayetelkürsi, bu ehemmiyet ve kıymete paralel olarak çok tefsir edilmiştir. Ayet tefsirleri arasında yapılan incelemeler Osmanlıda en çok tefsiri yapılan ayetin, ayetelkürsi olduğunu ortaya koymuştur.[131] Aynı husus 17. Asır için de söz konusudur.

Tespitlerimize göre bunun dışında en çok tefsir edilen ayet (مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهُ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَقْدُورًا) şeklindeki Ahzap suresi 38. Ayettir. Hz. Peygamber'in sorumluluk alanıyla ilgili bir düzenlemenin söz konusu edildiği ayette, aynı hususun diğer peygamberler için de cârî olduğu, bunun öteden beri takdir edilmiş bir husus olduğu belirtiliyor. Ayetin üç ayrı çalışmaya konu olması, o zamanlar Osmanlı uleması/toplumu içinde Hz. Peygamber'in görev ve sorumluluklarıyla ilgili bazı tartışmaların söz konusu olmuş olabileceğini akla getiriyor.

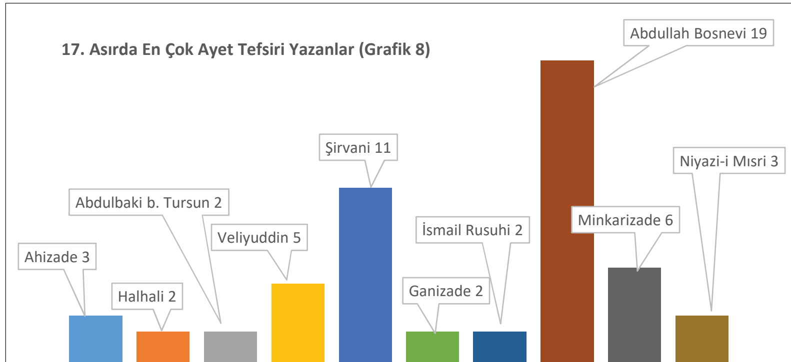
Üç ayrı çalışmaya konu olan başka bir ayet de (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ) şeklindeki Abese suresi 38. Ayettir. Kıyamet gününde bazı yüzlerin aydınlık ve parlak olacağından bahseden ayetin bu şekilde tefsire konu olması, o dönemde bu konunun gündemde olmasından dolayı veya va'z u nasihat türünden olabilir.

(اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ) şeklinde başlayıp dört satır devam eden Nur suresi 35. Ayet de sıkça tefsir edilen ayetlerdendir. Daha çok tasavvufî tefsirlere geniş-

çe izahu yapılan bu ayetin tefsirlere çokça konu olması, toplumda tasavvufî anlayışın yaygınlığını gösteriyor olabilir.

2'şer tefsire konu olan diğer ayetler, Allah'ın, meleklere yeryüzünde bir halife var edeceğini bildirdiğini anlatan Bakara suresi 30; Allah'ın kullarına karşı hiçbir şekilde haksızlık yapmadığını, onlara karşı zalim olmadığını belirten Al-i İmran suresi 182; yer ve göklerin altı günde yaratıldığını, daha önce arşının su üzerinde olduğunu bildiren Hud suresi 7; şayet denizler, Allah'ın sözlerinin yazılması için mürekkep olsa bütün bu denizlerin biteceğini, ancak Allah'ın sözlerinin bitmeyeceğini belirten Kehf suresi 109; insanların hesaba çekileceğini anlatan Enbiya suresinin ilk ayetleri ve her şeyin çift yaratıldığını ifade eden Şura suresi 11 ayetidir. Bu ayetlere ve ayetlerde işlenen konulara bakarak, Osmanlının 17. Yüzyılında söz konusu edilen bazı dini-kelâmî konuları öğrenmek mümkün olabilir.

Osmanlının 17. Asrında ayet tefsiri yapan âlimlere gelince, biz burada birden fazla ayet tefsir etmiş olanlardan bahsedeceğiz, diğerlerini grafikte söz konusu etmeyeceğiz. Buna göre baktığımızda şöyle bir grafikle karşılaşıyoruz:



Grafikten de anlaşıldığı üzere Osmanlının 17. Asrında Osmanlı topraklarında (Balkanlar ve Anadolu) en çok ayet tefsiri yazan kişi Abdullah Bosnevi'dir (v. 1644). Abdullah Bosenevî, Bosna'da doğmuş olmakla beraber hayatını Anadolu'da geçirmiş ve eserlerini de burada telif etmiştir.[132] Telif ettiği ayet tefsirleri çoğunlukla Arapçadır.[133] Ondan başka Muhammed Emin b. Sadreddin Şirvânî (v. 1627)[134] (11 ayet tefsiri), Şeyhülİslâm Minkârîzâde Yahya Efendi (v. 1678)[135] (6 ayet tefsiri) ve Veliyuddin İbn Sadruddin (v. 1611) (5 ayet tefsiri) yazmışlardır. Niyazi-i Mısrî'nin (v. 1694)[136] ve Abdülhalim Ahîzâde İstanbûlî'nin (v. 1604)[137] 3'er ayet tefsiri vardır. İsmail Rusuhî Ankaravî (v. 1632),[138] Muhammed b. Abdulgani Ganîzâde Nâdirî (v. 1626),[139] Ab-

dulbaki b. Tursun Tursunzâde (v. 1606)[140] ve Hüseyin b. Hasan Halhâlî'nin (v. 1605) de 2'şer ayet tefsirleri bulunmaktadır.

Burada 17. Asırda yazılıp bizim tespit edebildiğimiz ayet tefsirlerini kronolojik olarak vermede fayda mülahaza ediyoruz. Buna göre 17. Asırda yazılmış ayet tefsirleri şunlardır:

Tablo 6 - 17. Asırda Yazılmış Ayet Tefsirleri

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
1	1604	Ahizade Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi[141]	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Ma Kane Muhammedün Eba Ehadin min ricalikum*	Ahzab 40	Arapça
2	1604	Ahizade Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi	*Tefsiru Ayeti "Ma kane ale'n-Nebiyyi min Haracin"*	Ahzab 38	Arapça
3	1604	Ahizade Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi	*Risale fi Tefsiri Evaili Sureti'l-Enbiya*	Enbiya 1-5	Arapça
4	1604	Ahizade Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Ve'llezine Yermüne'l-Muhsanat*	Nur 4	Arapça
5	1605	Hüseyin b. Hasan el-Hüseyni el-Halhali	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Taala Ekimi's-Salate li-Duluki'ş-Şems*	İsra 78	Arapça
6	1605	Hüseyin b. Hasan el-Hüseyni el-Halhali	*Tefsiru Bazi'l-Ayati fi Tarifi'l-Kudre*	Muhtelif ayetler	Arapça
7	1606	Abdülbaki b. Tursun b. Murad el-İstanbuli Kadi Misr- Bekai	*Tefsiru Kavlihi Te'ala iyyake Na'büdü*	Fatiha 5. ayet	Arapça
8	1606	Abdülbaki b. Tursun b. Murad el-İstanbuli Kadi Misr- Bekai	*Tefsiru Kavlihi Teala "Ve Enceyna Musa ve Men maahu Ecma'in"*	Şuara 65	Arapça
9	1606	Mansur-Sibtu'n-Nasir et-Tablâvî	*Sirru'l-Kudsi fi Tefsir-i Ayeti'l-Kürsi*	Bakara 255	Arapça
10	1606	Vahyizade Abdullah b. Mustafa el-İznikî	*Tefsîru Evaili Sûrati'l-Enbiya*	Enbiya 1-5	Arapça
11	1610	Abdullah Feyzi b. Tursun b. Murad el-Üsküdari Tursunzade	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala ve İz Kale Rabbuke li'l-Melai*	Bakara 30	Arapça
12	1611	Veliyyüdin İbn Sadruddin	*Tefsiru Kavlihi Teala "ve le-in Seeltehum Men Nezzele mine's-Sema"*	Ankebut 63	Arapça
13	1611	Veliyyüdin İbn Sadruddin	*Tefsiru Kavlihi Teala "İnna Fetehna Leke Fethan"*	Fetih 1	Arapça
14	1611	Veliyyüdin İbn Sadruddin	*Tefsiru Kavlihi Teala "Men Yutıi'llahe ve Resulehu Yudhilhu Cennatin"*	Fetih 17	Arapça
15	1611	Veliyyüdin İbn Sadruddin	*Tefsiru Kavlihi Teala "li-Yağfire Leke'llahu Ma Tekaddeme"*	Fetih 2	Arapça

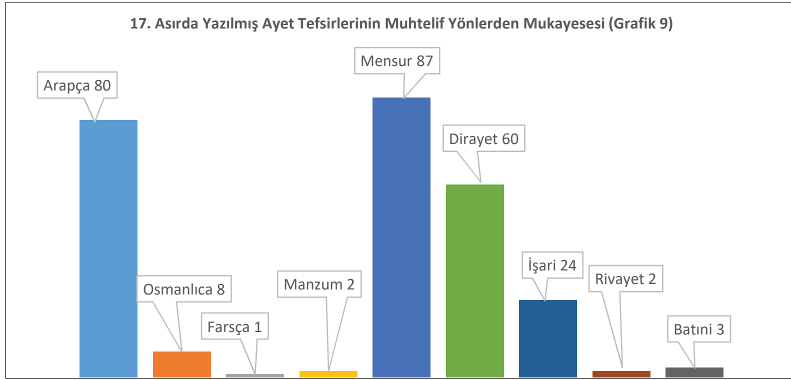
No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
16	1611	Veliyyüdin İbn Sadruddin	*Tefsiru Kavlihi Teala "le'ş-Şemsü Yenbaği leha en Tudrike'l-Kamer"*	Yasin 40	Arapça
17	1612	Sunullah Efendi[142]	*Risale fi Tefsir Kavlih Teala ve Kâlû Levla Ünzil aleyh Melaiketun*	En'am 8	Arapça
18	1616	Mahfi, Ramazan b. Muhammed el-Karahisari	*Risale fi Tefsiri Ayeti -Leyse Bi-Zallamin li'l-Abid*	Al-i İmran 182	Arapça
19	1624	Altıparmak Mehmed b. Mehmed el-Üskübî Çıkrıkçızade[143]	*Tefsiru Ma Kane ale'n-Nebiyyi min Harec*	Ahzab 38	Arapça
20	1624	Şeyhzade Ahmed Edirnevi	*Tefsiru Ayeti vela Tec'alu lillahi Endaden*	Bakara 22	Arapça
21	1625	Mustafa b. Husamuddin el-Bursevi	*Risale fi Tefsir Kavlihi Taala Yuhallevne Fiha min Esavir*	Kehf 31 veya Hac 23 veya Fatır 33	Arapça
22	1625	Yusuf b. Muhammed el-Karabağî	*Tefsiru Kavlihi Teala leyse kemislihi şey'un*	Şura 11	Arapça
23	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni[144]	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Taala -Zalike Bima Kaddemet Eydiküm ve ennellahe leyse bi zalimin lil abid*	Al-i İmran 182	Arapça
24	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri'l-Ayeti'l-Kürsi*	Bakara 255	Arapça
25	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Tefsiru Ayeti -Ulaike ala Huden min Rabbihim*	Bakara 5	Arapça
26	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Lev Kane Fihima Alihetün*	Enbiya 23	Arapça
27	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Velev Alime Allahu fihim hayran*	Enfal 23	Arapça
28	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Tefsiru Kavlihi Teala "ve Kane Arşühü ale'l-Ma"*	Hud 7	Arapça
29	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri Ayeti -Sübhane'l-Lezi Esra Bi-Abdih*	İsra 1	Arapça
30	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri -Kul Lev Kane'l-Bahru Midaden li-Kelimati Rabbike*	Kehf 109	Arapça
31	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri Ve Elka fi'l-Arzi Ravasiye An Temîde*	Nahl 15	Arapça
32	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Kıt'a min Tefsiri Sureti Yasin*	Yasin muh-telif	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
33	1626	Mollazade eş-Şirvani, Muhammed Emin b. Sadruddin el-Hüseyni	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -La Taksus Rü'yake ala İhvetike*	Yusuf 5	Arapça
34	1626	Mehmed b. Abdülgani b. Emirşah Ganizade Nadiri[145]	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Ve Yekfurune Bi-Ma Veraehü*	Bakara 91	Arapça
35	1626	Mehmed b. Abdülgani b. Emirşah Ganizade Nadiri	*Tefsiru Ayeti -Küllü Men aleyha Fan*	Rahman 26	Arapça
36	1630	Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey[146]	*en-Nazmü'l-Mübîn fi'l-Âyâti'l-Erba'în*[147]	40 Ayet	Türkçe
37	1631	Mustafa Haleti b. Muhammed Azmi el-İstanbuli Azmizade[148]	*Tefsiru Kavlihi Teala "ve'llezi Cae bi's-Sıdkı ve Saddeka bih"*	Zümer 33	Arapça
38	1632	İbrahim b. Hak Muhammed el-Kırımî	*Risale fi Tefsiri Ayeti'n-Nur*	Nur 35	Arapça
39	1632	İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi[149]	*Misbahu'l-Esrar*	Nur 35	Arapça
40	1632	İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi	*Camiu'l-Ayat*	Muhtelif ayetler	Türkçe
41	1634	Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Guneymi	*Risale fi Tefsir Ba'di'l-Ayat*	Muhtelif ayetler	Arapça
42	1635	Muhammed İlmi Efendi -Küçük İlmi - Kadizade İlmi	*Tefsiru Kavlihi Teâla Lehedaküm Ecmain*	En'am 149	Arapça
43	1639	Abdülmecîd Sîvâsî[150]	*Nisâ Sûresi 65. Âyete Dair Risalesi*[151]	Nis.65	Arapça
44	1639	Veli Efendizade Abdur-rahman	*Risale fi Tefsir Kavlih Taala -Huve'l-Lazi Halak Lekum Ma Fi*	Bakara 29	Arapça
45	1644	Abdullah Abdi	*el-Burhanu'l-Celi*	Yusuf 24	Türkçe
46	1644	Abdullah Bosnevî[152]	*Kitâbu Keşfi Esrâri'l-Bararah fi Tefsîri Kavlihi Teâlâ Kutile'l-İnsânu mâ Ekfarah*	Abese 17	Arapça
47	1644	Abdullah Bosnevî	*Risale fi Tefsiri Ayeti (ve) Kulu ve'şrebu vela tusrifu (Kitâbu Lübbi'l-Lübb fi Beyâni'l-Ekli ve'ş-Şürb)*	Araf 31	Arapça
48	1644	Abdullah Bosnevî	*Risâle fî Tefsîri Âyeti Yâ Eyyuhe'n-Nâsu'ubudû Rabbekum*	Bakara 21	Arapça
49	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu Diyâi'l-Lem'i ve'l-Bark fi Hadrati'l-Cem'i ve'r-Ratk*	Enfal 24	Arapça
50	1644	Abdullah Bosnevî	*Risâletu Ref'i'l-Hicâb fî İttisâli'l-Besmeleti bi Fâtihati'l-Kitâb*	Fatiha 1. ayet	Arapça
51	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu Tecelli'n-Nûri'l-Mübîn fî Mir'âti İyyâke Na'budu ve İyyâke Nestaîn*	Fatiha 5. ayet	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
52	1644	Abdullah Bosnevî	*Tefsîru Huvel(lâhu'l-)lezî Halaka's-Semâvâti ve'l-Arda fî Sitteti Eyyâmin*	Hadid 4	Arapça
53	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu'l-Keşfi ani'l-Emri fî Tefsîri Âhiri Sûreti'l-Haşr*	Haşr 23-24	Arapça
54	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu'l-Müsteva'l-A'lâ fi'ş-Şürbi'l-Ahlâ fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ ve Kâne Arşuhu ale'l-Mâi*	Hud 7	Arapça
55	1644	Abdullah Bosnevî	*Tefsîru Velein Ezekna'l-İnsane Minnâ Rahmeten*	Hud 9	Arapça
56	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu Maşriki'r-Rûhâniyye ve Mağribi'l-Cismâniyye fî Tefsîri Âyeti Hattâ iza Belağa Mağribe'ş-Şemsi*	Kehf 86	Arapça
57	1644	Abdullah Bosnevî	*Risâletu Lübbi'n-Nüvât fi Hakîkati'l-Kıyâmi ila's-Salât*	Maide 6	Arapça
58	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu Keşfi's-Sirri'l-Mübhem fi Evveli Sûreti Meryem*	Meryem 1	Arapça
59	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu Hal'i'n-Na'leyn fi Vusûli Hazreti'l-Cem'ayn*	Taha 12	Arapça
60	1644	Abdullah Bosnevî	*Kitâbu'r-Reddi'l-Manzûm fi Beyâni Sırrı'l-Ma'lûm*	Yunus 10	Arapça
61	1644	Abdullah Bosnevî	*Risâle Fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ Hattâ İza'stey'ese'r-Rusulu*	Yusuf 110	Arapça
62	1644	Abdullah Bosnevî	*Risâle fî Tefsîri Âyeti ve Levlâ en Yekûne'n-Nâsu Ummeten Vâhideten*	Zuhruf 33	Arapça
63	1644	Abdullah Bosnevî	*Tefsîru velekad Erselnâ Musa bi Âyâtinâ*	Zuhruf 46	Arapça
64	1644	Abdullah Bosnevî	*Sirru Taayyüni Kavlihi Teâlâ "va'bud Rabbeke Hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn,*	Hac 99	Farsça
65	1649	el-Bali b. Ali b. Muhammed	*Risale fi Tefsiri Ba'zi'l-Ayat*	Muhtelif ayetler	Arapça
66	1658	Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas	*Bâğ-ı Behişt*	Muhtelif ayetler	Türkçe
67	1659	Abdülkerim el-Vardari	*Risale fi Tefsir Kavlih Taala Ma Kan ale'n-Nebiyy min Harac*	Ahzab 38	Arapça
68	1659	Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Misri el-Hafaci[153]	*Tefsiru Kavlihi Teala "İnna Enzelnahü fi Leyleti'l-Kadr"*	Kadir 1	Arapça
69	1666	Sunizade Muhammed Emin[154]	*Tefsir (ve Hüve'l-Lezi Halaka's-Semavat ve'l-Arz'*	En'am 73	Arapça
70	1678	Şeyhulislam Ankaralı Mehmet Emin[155]	*Tefsiru Ayetel_kürsi*	Bakara 255	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
71	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya[156]	*Risale fi Tefsiri Kavlihi ve Lein Ehharna Anhümü'l-Azab*	Hud 8	Arapça
72	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Kul le Kane'l-Bahru Midaden*	Kehf 109	Arapça
73	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	*Risale fi Tefsir-i Evvel Sure-i Yunus*	Muhtelif ayetler	Arapça
74	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Taala Fe-Sebbih Bi-Hamdi Rabbike*	Nasr 3	Arapça
75	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	*Tefsiru Kavlihi Teala "Yutafü aleyhim bi Ke'sin"*	Saffat 45	Arapça
76	1678	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	*Risale fi Beyani Millete Ebikum İbrahim*	Hac 78	Türkçe
77	1685	Mehmed Vânî Efendî	*Tefsîru kavlihi te'âla zalike bima kaddemet*	Muhtelif ayetler	Arapça
78	1687	Ahmed b. Hüsameddin Hasan b. Sinan el-Bosnevi Beyazizade	*Risale fi Tefsir Kavlihi Teala "ve in Küntüm fi Raybin mimma Nezzelna ala abdina"*	Bakara 23	Arapça
79	1687	Muhammed b. Hüseyin Ankaravi	*Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*	Bakara 255	Arapça
80	1688	Abdüllatif Efendi el-İstanbuli	*Risale fi Tefsiri Ayeti -Fe-Hel Entüm Muğnun*	Mü'min 47	Arapça
81	1689	Atbâzârî Seyyid Osmân Efendi[157]	*el-Laihatü'l-Berkiyyat fi Keşfi'l-Hicab ve'l-Estar an Vücuhi Esrarı Bazi'l-Ehadis ve'l-Ayat*	Muhtelif ayetler	Arapça
82	1689	Ebü'l-İrfan Burhaneddin İbrahim b. Hasan el-Kürdi el-Gürani	*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala Leyse Kemislihi Şey'*	Şura 11	Arapça
83	1691	Muhammed b. Abdurresul el-Medeni el-Berzenci	*es-Sıle ve'l-Aide fi Tefsiri Evaili'l-Maide*	Muhtelif ayetler	Arapça
84	1693	Nurullah İbn Şerif Maraşi	*İnsu'l-Vahid fi Tefsiri Ayatil'l-Adli ve't-Tevhid*	Muhtelif ayetler	Arapça
85	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsir-i Ayet-i İnnellahe Yemurukum en Tüeddu'l-Emaneti ila Ehliha*	Nis.58	Türkçe
86	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsir-i Ayet-i İnna Ared-na'l-Emanete*	Ahzab 72	Türkçe
87	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsir-i Ayet-i ve iz kale Rabbuke li'l-Melaiketi İnni Cailun fi'l-Ardi Halife*	Bakara 30	Türkçe
88	1698	Saçaklızade Muhammed İbn Ebibekir Maraşi	*Gayetu'l-Burhan fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*	Bakara 255	Arapça
89	1699	Şeyh Ali Aksarayi	*Tefsiru Ayeti ve'ş-Şemsu Tecri*	Yasin 38	Arapça

Bu asırda yazılmış ayet tefsirlerini dil yönünden incelediğimizde aşağıdaki grafikten de anlaşıldığı üzere (bkz. Grafik 9), bunların büyük bir kısmının dili Arapçadır. 8 civarında ayet tefsiri Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Abdullah Bosnevî'nin *Sirru Taayyüni Kavlihi Teâlâ "va'bud Rabbeke Hattâ Ye'tiyeke'l-Yakîn* adlı risalesi ise Farsçadır.



17. asırdaki ayet tefsirlerinin 2 tanesi manzum iken geriye kalan 87 tanesi mensurdur. Yine isminden hareketle yapmış olduğumuz tahmini tasnife göre bunların büyük çoğunluğu (60 tanesi) dirayet tefsiri türündedir. 24'ü işârî, 2'si rivayet ve 3'ü de bâtınî tefsirdir. Bâtınî tefsirler Niyazi-i Mısrî'ye aittir.

Osmanlı âlimlerinin bu kadar çok ayet tefsiri yazmalarının bir takım sebepleri vardır. Tefsiri yapılan ayetin özel bir anlam ve özellik taşıması bunların başında zikredilebilir. Bundan başka Kur'an'ın tamamını veya bir kımını yahut bir sureyi tefsir etmeye takat yetiremeyen ve zaman bulamayan yahut yaşı ilerlediği için vakti kalmamış olan bazı âlimlerin tefsir konusundaki maharetlerini bir ayet üzerinden ortaya koymak istemeleri, bir vazifeye atanmak için böyle bir çalışma ortaya koymanın sağladığı avantajlar, medreseden mezun olunca bugünkü bitirme tezine benzer bir çalışma ortaya koymanın gereği, bazı siyasi ve ilmî zevata ithaf etmek maksadı, halktan gelen talepler, önemli bir olaya tevafuk etmesi gibi muhtelif nedenleri de zikredebiliriz.[158]

2 - 17. Yüzyılda Oluşturulmuş Olan Sure Tefsirleri

Tefsir tarihimizde yazılmış olduğunu gördüğümüz bir tefsir tarzı da sure tefsirleridir. Kur'an-ı Kerim'de 114 sure vardır. Bunların her birinin kendine göre dikkat çeken, öne çıkan yönleri vardır. Yanı sıra bunların bir kısmının fazilet ve bereketiyle ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadisler

vardır. Esasında başta Ebû İshak es-Sa'lebî'nin (v. 1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsiri olmak üzere, Ebu Muhammed Hüseyin el-Beğavî'nin (v. 1122) *Meâlimu't-Tenzîl*, Carullah ez-Zemahşerî'nin (v. 1144) *el-Keşşâf*, el-Kâdî el-Beydâvî'nin (v. 1286) *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, el-Hâzin el-Bağdâdî'nin (v. 1341) *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Ebussuûd Efendi'nin (v. 1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* gibi tefsirlerinde neredeyse her surenin başında veya sonunda o surenin faziletine, bereketine, hayır ve hasenatına dair bir veya birden fazla hadis yer almaktadır. Gerçi surelerin faziletini beyan eden hadislerin büyük ekseriyetinin zayıf veya mevzu olduğu söylenmiştir.[159] Ancak yine de insanlar bunların faziletine inanmayı yeğlemişlerdir. Öte yandan Fatiha, Yasin, Tebâreke, Amme, Asr, İhlas, Felak, Nas, Kevser ve diğer namaz sureleri gibi Kur'an'daki surelerin bir kısmı halk arasında daha çok okunur, itibar görür olmuştur. Başta Lokman ve Hucurat olmak üzere bazı surelerin içerdikleri konular daha fazla dikkat çeker olmuştur. İsra, Fetih, Kadir, Tevbe, Nasr gibi sureler hem Hz. Peygamber'in hayatı, hem Kur'an'la ilişkileri, hem de İslâm Tarihindeki özel konumları nedeniyle ilgi odağı olmuşlardır. Bazı âlimlerimiz bir takım düşünce ve anlayışlara reddiye olsun diye belli bazı açılardan sureleri işleme ihtiyacı duymuşlardır. Yusuf suresi ise üslup ve muhteva açısından her zaman ve mekânda öne çıkarılan bir sure olmuştur. İşte bütün bunlar bazı âlimlerimizi Kur'an'daki bazı surelerin müstakil tefsirlerini yapmaya sevk etmiştir.[160]

En erken dönemlerden beri yazılmasına şahit olduğumuz sure tefsiri geleneği daha sonraki dönemlerde artarak devam etmiş, Osmanlıda da yoğun bir şekilde sürmüş, günümüzde dahi birçok kişi bu geleneğe bağlı kalarak bu tür eserler yazmıştır/yazmaktadır.

Kaynaklarda sure tefsiri bağlamında yazıldığını görebildiğimiz ilk eser Hallac-ı Mansur'a (v. 922) isnad edilen *Kitâbu Tefsiri Kul Huvellahu Ahad* adlı eserdir.[161] Ancak eser kütüphanelerde tespit edilememiştir.[162]

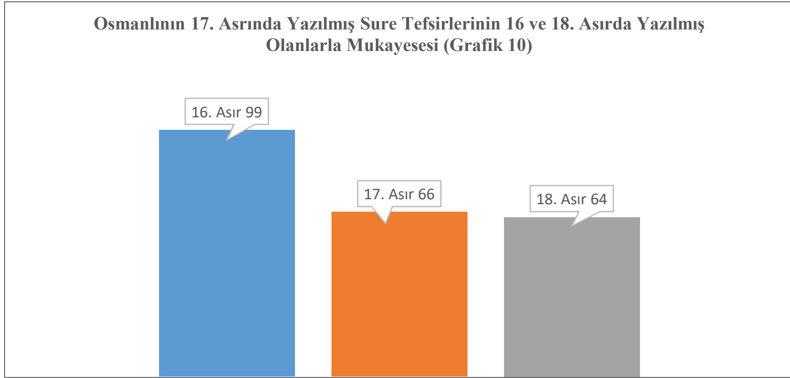
Diğer bir eser Ebu Abdillah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh'in (v. 1026) *İ'râbu Selâsîne Suver mine'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eser Fatiha suresi tefsiri ile Tarık'tan Nas'a kadar olan surelerin tefsirini içermektedir.[163]

Erken dönemde yazılan sure tefsirlerinden biri Ahmed b. Sehl el-Belhî'nin (v. 934) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*,[164] diğeri de Ebubekir Muhammed b. Ali el-Udfuvî'nin (v. 998) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha min el-İstiğna fi Ulumi'l-Kur'ân* adlı eseridir.[165] Ebu Ali el-Hüseynî b. Abdillah İbn Sina'nın (v. 1037) *Tefsiru'l-Muavvizeteyn* ve *Tefsiru Sureti'l-İhlas*,[166] yine Şeyh Abdulkadir Cürcânî'nin (v. 1081), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha* adlı eseri de en eski sure tefsirlerin-

dendirler.[167] Burada bilhassa Sadreddin Konevî'nin (v. 1274), *İ'câzu'l-Beyân fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'ân Tefsiru Sureti'l-Fatiha*[168] adlı eserine de dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan sonra da pek çok sure tefsiri yazılmıştır.

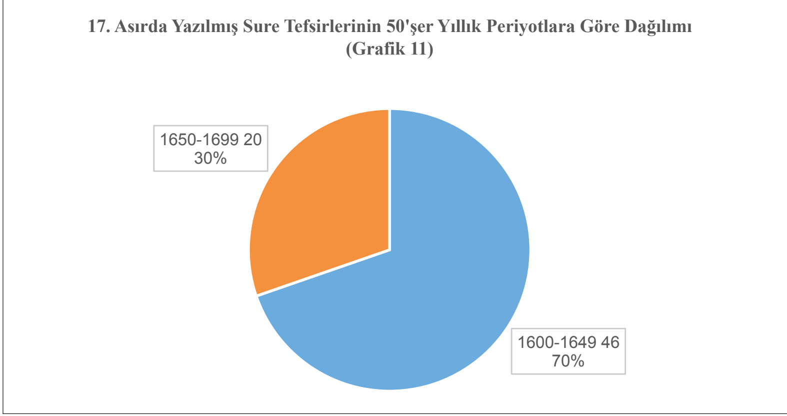
Osmanlıya gelecek olursak, sözü edilmesi gereken ilk ve en önemli eser Şemsuddin Molla Fenarî'nin (v. 1430), *Aynu'l-A'yan Tefsiru Sureti'l-Fatiha*[169] adlı eseridir. Yazıcızâde Mehmet Efendi'nin (v. 1451), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*,[170] Alauddin Çelebi'nin (v. 1470), *Tefsiru Sureti Yasin* sözü edilmesi gereken ilk sure tefsirlerindendir.

Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan sure tefsirlerine gelince İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada 17. Asırda üretilmiş 66 adet sure tefsiri tespit ettik. Bunların kendi içinde dağılımını yapmadan önce Osmanlının 16 ve 18. Asrıyla bir mukayesesini yapmak istiyoruz ki, bu 66 sayısı çok mu, az mı onu anlayabilelim. Zira böyle bir mukayese yapmazsak bu rakam tek başına önemli bir anlam ifade etmez. İlgili asırlarda üretimiş sure tefsirleri arasında bir kıyaslama yaptığımızda şöyle bir grafik karşımıza çıkıyor:



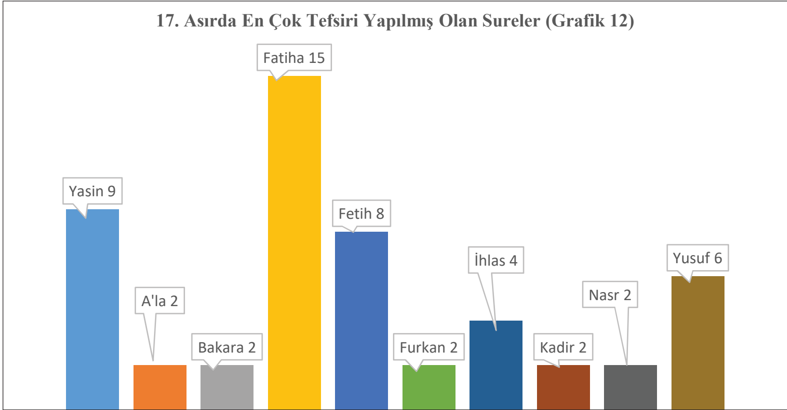
Buna göre Osmanlının 17. Asrında, 16. Asra göre[171] sure tefsiri yazımında ciddi bir azalma söz konusu ise de yine de azımsanmayacak kadar tefsir telif edilmiştir. Söz konusu edilen üç asırda tespit edebildiğimiz sure tefsirlerinin sayısı 229'dur. Bunların %43'ü 16, %29'u 17 ve %28'i de 18. Asra aittir.[172] Sure tefsiri yazmak bakımından en zengin asrın 16. Yüzyıl olduğu ortaya çıkıyor. 19 ve 20. Yüzyılda da Osmanlıda sure tefsiri yazımı işi devam edecektir.[173]

Bu yüzyıllık dönem içinde, yani 1600-1699 yılları arasında üretilmiş olan 66 adet sure tefsirinin büyük kısmı aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi yüzyılın ilk yarısında yazılmışlardır.



Öyle ki oransal olarak baktığımızda grafikte de açıkça anlaşıldığı üzere bunların %70'nin ilk 50 yıllık periyotta ortaya konduğunu görüyoruz. Buna göre sure tefsirleri ekseninde baktığımızda 17. Asrın ilk 50 yılının daha verimli ve bereketli olduğunu; buna karşılık son yarım asırlık dönemin daha az verimli olduğunu görüyoruz. Bu arada hatırlatalım ki aynı durum ayet tefsirleri için de söz konusu idi.

17. asırda üretilmiş olan bu 66 sure tefsirinin kendi içinde dağılımına gelince, bunların muhtelif sureleri kapsadığını görüyoruz. Nitekim aşağıdaki grafikten bunu anlayabiliyoruz:



Biz burada sadece üzerinde birden fazla tefsir yapılmış olan sureleri aldık. Diğerlerini zikretmedik. Muhtelif olanları da grafiğe almadık. Buna göre en çok Fatiha suresi üzerinde tefsirler yapılmıştır. Fatiha suresi Kur'an'ın esası, özü olarak kabul edilir. Bu yüzden sure için "ümmü'l-Kur'an", "ümmü'l-Kitap" gibi nitelendirmeler yapılmıştır. Hz. Peygamber de birçok hadisinde

Fatiha suresinin önemine, faziletine, değerine vs. işaret etmiştir.[174] Fazileti hakkındaki hadislerin de etkisiyle sure, diğerlerine göre daha öne çıkmıştır. Neredeyse her yüzyılda ve her Müslüman coğrafyada üzerinde çok sayıda tefsir yapılmıştır. Hatta her yüzyılda ve her coğrafyada en çok bu sure üzerinde tefsirlerin yapıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim bu çalışmayı yaparken bunu görebildik.

Bu öneminden dolayı olsa gerek oldukça erken dönemlerde Fatihayla ilgili eserler yazılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk Fatiha tefsiri Ahmed b. Sehl el-Belhî'ye (v. 934) aittir. Onun *Tefsiru Sureti'l-Fatiha* adlı eserinden sonra Ebubekir Muhammed b. Ali el-Udfuvî'nin (v. 998) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha min el-İstiğna fi Ulumi'l-Kur'ân* adlı eserini zikredebiliriz. Ardından Şeyh Abdulkahir Cürcânî'ye (v. 1081) ait olan *Tefsiru Sureti'l-Fatiha* adlı eser geliyor. Daha sonra da sure muhtelif kişiler tarafından tefsir edilmiştir. Kütüphanelerimizde yüzlerle ifade edilecek kadar çok Fatiha suresi tefsiri vardır. Bakabildiğimiz kadarıyla 80'den fazla müstakil ve hacimli Fatiha suresi tefsiri tespit ettik.[175] İlgili kaynaklarda yapılacak detaylı bir araştırmada bundan çok daha fazlası bulunabilecektir. Ayrıca başta Fahreddin er-Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebir*'i olmak üzere birçok tefsirde sure uzun uzadıya tefsir edilmiştir. Razi'nin tefsirinde sure tam bir cilt tutacak kadar geniş ve kapsamlı tefsir edilmiştir.[176]

Fatiha suresi diğer Müslüman toplumlarda dikkat çekilen ve üzerinde çok tefsir yazılan bir sure olduğu gibi, Osmanlıda da bu şekilde dikkat çekmiş ve üzerinde tefsirler yazılmıştır. Bu kokunda en çok öne çıkan kişi Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'tir (v. 765/1364 sonrası). Bu zat henüz Osmanlının bir imparatorluk haline gelmediği, henüz beyliklerden bir beylik olduğu dönemlerde yaşamış bir zattır ve şehzade ve beyzadelere Arapça öğretmek, aynı zamanda Kur'an'ın muhtevasına vakıf olmalarını sağlamak, yine medreselerde öğrencilerin eğitim-öğretiminde kullanılmak amacıyla bazı mühim sureleri Türkçeye tercüme ederek tefsir yapmıştır.[177] Bunlardan biri de Fatiha suresidir. Muhtelif kütüphanelerimizde birçok nüsshası bulunan eser, Türkçedir. Buna göre Osmanlıda telif edilmiş ilk sure tefsirinin Türkçe olduğunu söyleyebiliriz. Yine yukarıda geçtiği gibi Osmanlı toplumunda yazılan ilk sure tefsirlerinden biri olan Molla Fenâri'nin *Aynü'l-A'yân* adlı eseri bir Fatiha suresi tefsiridir.

17. asırda Fatiha suresi üzerinde tefsir yazanlara gelince, bu asırda yukarıda da geçtiği üzere 15 tane Fatiha suresi tefsiri yazılmıştır. Bunların başında 1600 yılında vefat etmiş olan Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi'nin *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha* adlı eseri geliyor. Bu asırda yazılmış son eser 1699 yı-

lında vefat etmiş olan Muhammed b. Hamza Ayintabi'nin *Tefsirü'l-Fatiha* adlı eseridir. İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi'nin (v. 1632), *el-Fütuhatü'l-Ayniyye (Fütuhat-i Ayniyye)* adlı eseri bu dönemde yazılmış en önemli Fatiha suresi tefsirlerinden biridir.

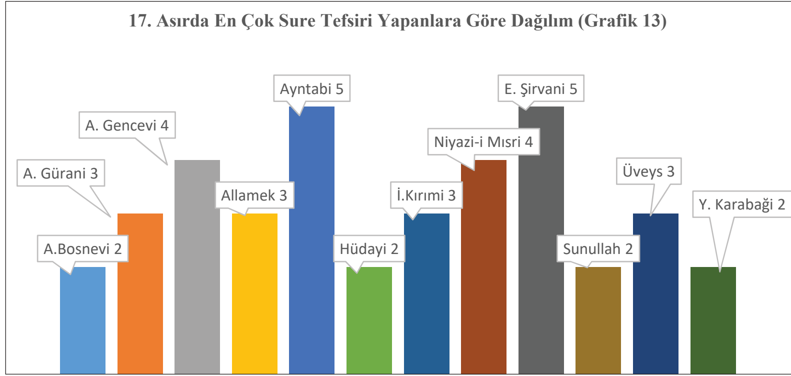
Fatiha'dan sonra en çok tefsiri yapılan sure Yasin'dir. Yasin Kur'an'ın kalbi olarak kabul edilir; okunmasının önemi, fazileti, değeri hakkında birçok hadis vardır.[178] Yasin, her toplumda en çok okunan surelerden biridir. Bizim toplumumuzda Yasin'in ehemmiyeti diğer toplumlardan daha fazladır. Cenazelerde, mezarlıklarda sıklıkla okunan Yasin, ayrıca doğumlarda, sünnet törenlerinde, asker uğurlamalarda, asker dönüşü verilen ziyafetlerde, düğünlerde, yeni bir ev, araba vs. alındığında, iş yeri açmada, başarıları kutlama törenlerinde, anma programlarında, ölenlerin sene-i devriyelerinde ve daha muhtelif vesilelerle okunmaktadır. Bu anlayış bize Osmanlıdan tevarüs ettiğine göre, haliyle bugün bizim yaptıklarımız Osmanlıda da câri idi. İşte bundan dolayı Osmanlının her döneminde, bu arada 17. Asırda sure çokça tefsir edilmiştir. Yasin suresinin tefsiri bağlamında bilhassa yukarıda sözünü ettiğimiz Muslihuddin Mustafa b. Muhammed'in Yasin suresi tefsirini zikretmemiz gerekir. Alauddin Hızır Çelebî'nin (v. 1459) Yasin Suresi tefsiri de burada zikredilmesi gereken bir eserdir. Bu tefsirlerin ikisi de Türkçedir. 17. Asırda ilk Yasin tefsiri yazan kişi Hocazade Mehmed b. Hoca Sadeddin el-Bursevî (v. 1615)'dir. Onun *Hülâsâtü't-Tebyîn fi Tefsîri Sureti Yasîn* adlı tefsiri bu açıdan mühimdir. Son olarak Muhammed b. Hamze Ayintabi (v. 1699), *Tefsiru Yasin* adıyla Yasin suresi tefsiri yazmıştır.[179]

Fetih suresi de bu asırda en çok tefsir edilen surelerdendir. Bu sure de diğerleri gibi her zaman Müslüman âlimlerin dikkatini çekmiş ve üzerinde tefsirler yazılmıştır.[180] Yaptığımız karşılaştırmalarda Osmanlının bu asrında Fetih suresinin daha fazla tefsir edildiğini gördük. Osmanlının 17. Asrının siyasi ve akeri yönden durumu göz önünde bulundurulursa bunun konjonktürel olarak izahı mümkün olabilir. Fetih, zafer, başarı, ilahi yardım, nusret gibi hususların ağırlıklı olarak işlendiği sure dönemin yapısına uygun düşmektedir.

Kur'an'ın ahsenü'l-kasas (en güzel kıssa) diye nitelendirdiği Yusuf suresi diğer asırlarda olduğu gibi bu yüzyılda da çokça tefsir edilmiştir.[181] Bunlardan sonra İhlas suresi geliyor. Fazileti, okunmasının teşviki, değeri, ehemmiyeti yönünde çok sayıda hadis ve rivayetin olduğu sure,[182] diğer asırlarda en çok tefsir edilen surelerdendir.[183] Ancak ilginç bir şekilde bu yüzyılda daha az tefsir edildiğini görüyoruz. Bunlardan sonra 2'şer kez tefsir edilmiş sureler geliyor ki, bunlar Bakara, Furkan, A'la, Kadir ve Nasr sureleridir.

Öyle zannediyoruz ki, burada sözü edilen sureler ve aşağıda vereceğimiz Osmanlının 17. Asrına ait sureler muhteva bakımından incelenirse, Osmanlının bu yüzyılında toplumsal ve ilmî açıdan nelerin öne çıktığı, nelerin önem arzettiği, nasıl bir anlayışın hâkim olduğu hakkında bir şeyler söylenebilecektir. Gerçi biz, Osmanlının asırlarının birbirinden belirgin hatlarla ayrıldığını, mesela 16. Asrın 17. Asırdan, 17. Asrın 18. Asırdan kalın ve yüksek duvarlarla ayırlmışçasına biribirinden farklı olduğunu düşünmüyoruz. Sosyal ve siyasal bakımdan asırlar arasında çok benzerliklerin ve tedahüllerin olduğu aşikârdır. Bununla birlikte bazen bazı dönemlerde bazı hususlar öne çıkabiliyor, daha çok dikkat çekebiliyor. İşte biz yapılacak bir tetkikin bilhassa bu noktalardaki farklılıkları tespit etmede yardımcı olabileceğini belirtmek istiyoruz.

17. asırda hangi âlimin ne kadar sure tefsir ettiğine gelince bunları sayılara döktüğümüzde şöyle bir grafik karşımıza çıkıyor:



Grafikten de anlaşıldığı üzere bu yüzyılda Muhammed b. Hamza Ayntabi[184] ile Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şirvânî[185] 5'er eserle en çok sure tefsiri yazmış olan kişiler olmuşlardır. Onların ardından Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi ile Niyazi-i Mısrî[186] 4'er eserle gelmektedirler. Abdülmuhsin b. Süleyman el-Gürani, Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi, İbrahim Kırımi ve Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi'nin 3'er tefsirleri vardır. Abdullah Bosnevî,[187] Aziz Mahmut Hüdâyî,[188] Sunullah el-Halidî Efendi ve Yusuf b. Muhammed el-Karabağî'nin ise 2'şer sure tefirleri bulunmaktadır.

Burada 17. Asırda yazılıp İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada tespit edebildiğimiz sure tefsirlerini kronolojik olarak vermede fayda mülahaza ediyoruz.[189] Buna göre 17. Asırda yazılmış sure tefsirleri şunlardır:

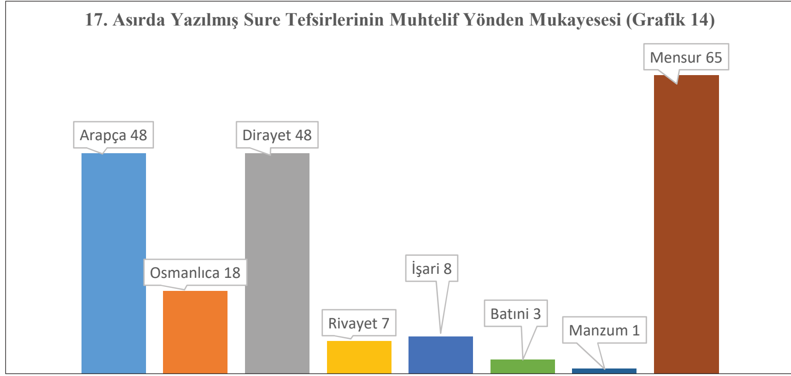
Tablo 7 - 17. Asırda Yazılmış Sure Tefsirleri

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
1	1600	Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi	*Tefsîru Sûreti Hud*	Hud Suresi	Arapça
2	1600	Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi	*Tefsîru Sûreti Yusuf*	Yusuf Suresi	Arapça
3	1600	Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi	*Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*	Fatiha Suresi	Arapça
4	1600	Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi	*Tefsîru Sûreti'l-Kadr*	Kadr Suresi	Arapça
5	1600	Gelibolulu Müverrih Mustafa Ali	*İzzetü'l-Asr fi Tefsir-i Sureti'n-Nasr*	Nasr Suresi	Osmanlıca
6	1604	Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi Ahizade	*Risale fi Tefsiri Sureti'l-Enbiya*	Enbiya Suresi	Arapça
7	1606	Abdülbaki b. Dursun	*Tefsir Sûretü'l-Bakara*	Bakara Suresi	Arapça
8	1609	Kara Çelebi	*Tefsiru Sureti'l-Fatiha*	Fatha Suresi	Arapça
9	1611	İlmi Dede el-Mevlevi el-Bağdadi	*Tefsiru Sureti'l-Fatiha*	Fatiha suresi	Osmanlıca
10	1612	Şeyhulislam Sun'ullah el-Halidi	*Tefsiru Sureti'l-İhlas*	İhlas Suresi	Arapça
11	1612	Şeyhulislam Sunullah el-Halidi	*Tefsir Surati'l-Mulk*	Mülk Suresi	Arapça
12	1615	Hocazade Mehmed b. Hoca Sadeddin el-Bursevî	*Hülâsâtü't-Tebyîn fi Tefsîri Sureti Yasîn*	Yasin Suresi	Osmanlıca
13	1617	Cabi Mehmed Emin eş-Şirvani	*Tefsiri Surei Yasin*	Yasin Suresi	Arapça
14	1623	Muhammed b. Muhammed Altıparmak	*es-Sittin li-Camii Letai-fi'l-Besatin*	Yusuf Suresi	Osmanlıca
15	1625	Yusuf b. Muhammed el-Karabağî	*Risâle fî Tefsiri Sûre-ti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
16	1625	Yusuf b. Muhammed el-Karabağî	*Risâle fî'l-Mebâhis elleti Vakaat fî Sûrati'l-Fatiha beyne'l-Ulema*	Fatiha Suresi	Arapça
17	1626	M. Şirvani	*Sure-i Rahman Tefsiri*	Rahman Suresi	Arapça
18	1627	Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani	*Risale fi Tefsir Süreti'l-İhlas*	İhlas Suresi	Arapça
19	1627	Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani	*Tefsiru Ba'zi's-Suveri'l-Kur'aniyye*	Muhtelif sureler	Arapça
20	1627	Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani	*Tefsîru Sûreti Yâsîn*	Yasin Suresi	Arapça
21	1627	Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani	*Tefsiru Sûreti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
22	1627	Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani	*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*	İhlas Suresi	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
23	1628	Aziz Mahmud Hüdâyî	*Fâtiha ve İhlas Sureleri Tefsiri*	Fatiha Suresi	Arapça
24	1628	Aziz Mahmud Hüdâyî	*Fâtiha ve İhlas Sureleri Tefsiri*	İhlas Sureleri	Arapça
25	1628	Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi[190]	*Tefsîr-i Sûre-i Yasin ve Cûz-u Nebe*	Yasin Suresi	Arapça
26	1628	Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi	*Tefsir-i Sureti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
27	1628	Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi	*Gurretü'l-Asr fi Tefsir Sureti'n-Nasr*	Nasr Suresi	Osmanlıca
28	1631	Abdülmuhsin Gurani	*Tefsirü'l-Fatiha (Tuhfetü Câmi'i'l- Esrâr fî Tefsîri Fâtihati'l-Envâr)*	Fatiha Suresi	Arapça
29	1632	İbrahim Kırımî	*Tefsiru Sureti Yasin*	Yasin Suresi	Arapça
30	1632	İbrahim Kırımi	*Tefsiru Sureti'l-Kureyş*	Kureyş Suresi	Arapça
31	1632	İbrahim Kırımi	*Tefsiru Sureti'l-Kadr*	Kadir Suresi	Arapça
32	1632	İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi	*el-Fütuhatü'l-Ayniyye (Fütuhat-i Ayniyye)*	Fatiha Suresi	Osmanlıca
33	1633	Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhari Emir Padişah	*Tefsiru Sureti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
34	1636	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi[191]	*Tefsiru Sureti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
35	1636	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	*el-Hadi (Tefsiru Sureti'l-Fatiha)*	Fatiha Suresi	Osmanlıca
36	1636	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	*Tefsîru Sûretü'l-Feth*	Fetih Suresi	Osmanlıca
37	1636	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	*Tefsiru Sûreti'l-Bakara*	Bakara Suresi (76. ayete kadar)	Osmanlıca
38	1636	Kadızade Mehmet Efendi	*Tefsir-i Sure-i Fatiha*	Fatiha Suresi	Osmanlıca
39	1637	Kurd Mehmed Efendi Hanefi	*Tefsiru Sureti Yusuf*	Yusuf Suresi	Arapça
40	1639	Abdülmecid Sivâsî	*Tefsir-ı Sûre-i Fâtiha*[192]	Fatiha Suresi	Osmanlıca
41	1640	Abdülmuhsin b. Süleyman el-Gürani	*Tefsir-i Sure-i Yusuf*	Yusuf Suresi	Arapça
42	1640	Abdülmuhsin b. Süleyman el-Gürani	*Tuhfetü Camii'l-Esrar fi Tefsiri Fatihati'l-Envar*	Fatiha Suresi	Arapça
43	1641	Sadruddin Muhammed b. İbrahim Şirazi	*Tefsir Suratü'l-Ala*	Ala Suresi	Arapça
44	1644	Abdullah Bosnevî	*Sırru'l-Feyz ve'n-Nasr fî Tefsiri Sûreti'l-Asr*	Asr Suresi	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Sure-Ayet	Dil
45	1644	Abdullah Bosnevî	*Tefsiru Sûreti'l-Adiyât*	Adiyat Suresi	Osmanlıca
46	1648	Şehsuvaroğlu Ali	*Riyâzu'l-Gufrân*	Yasin Suresi	Osmanlıca
47	1656	Seriyyüddin Muhammed b. İbrahim ed-Daruri İbnü's-Saiğ	*Tefsiru Sureti'n-Nisa*	Nisa Suresi	Arapça
48	1660	Nuh b. Mustafa el-Konevi el-Mısri el-Hanefi	*Tenviru Besairi Uli'l-Elbab fi Tefsiri Dakaiki Ümmi'l-Kitab*	Fatiha Suresi	Osmanlıca
49	1677	Muhammed b. Muhammed Ebü's-Sürur el-Bekri İbn Ebi's-Sürur	*Tefsiru Sureti'l-Feth*	Fetih Suresi	Arapça
50	1680	Silifkeli Çömez Kadı Ahmed b. Cafer	*Tefsîru Sûreti'l-Furkan*	Furkan Suresi	Arapça
51	1684	Alaadin Çelebi Ali İbn Hüseyin Amasi	*Yasin Suresi Tefsiri*	Yasin Suresi	Arapça
52	1685	Alaüddin Ali Etval b. Muhammed el-Kastamoni Karabaş Veli	*Tefsîru Sûreti Tâhâ*	Taha Suresi	Arapça
53	1687	Muhammed b. Muhammed el-Bahşî	*Risâle fî Tefsîri Sebbihi'sme Rabbike'l-A'lâ*	A'la Suresi	Arapça
54	1688	Abdülkerim Celvetî	*Tefsîru Sûreti Yûsuf*	Yusuf Suresi	Arapça
55	1690	Mustafa b. Haci Hasan Antaki	*Tefsiru Sureti'n-Nebe*	Nebe Suresi	Arapça
56	1690	Sinekzade Seyyid İbrahim Efendi	*Tefsir-i Sure-i Yasin*	Yasin Suresi	Osmanlıca
57	1691	Silifkeli Kadı Ahmed Efendi	*Tefsîr (Furkan Suresi Tefsiri)*	Furkan Suresi	Arapça
58	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsiru Sûreti'l-Fâtiha*	Fatiha Suresi	Arapça
59	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsiru Sure-i Yusuf*	Yusuf Suresi	Osmanlıca
60	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsîru Sûreti'l-Beyyine*	Beyyine Suresi	Osmanlıca
61	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Tefsiru Sureti'l-Fatiha*	Fatiha Suresi	Osmanlıca
62	1699	Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze	*Tefsiru Süreti'l-Feth ve Sureti Kaf*	Kaf Suresi	Arapça
63	1699	Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze	*Tefsiru Süreti'l-Feth ve Sureti Kaf*	Fetih Suresi	Arapça
64	1699	Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze	*Tefsirü'l-Fatiha*	Fatiha Suresi	Arapça
65	1699	Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze	*Zariyat; Tur; Necm; Kamer; Rahman; Vakı'a Surelerinin Tefsiri*	Muhtelif sureler	Arapça
66	1699	Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze	*Tefsiru Yasin*	Yasin Suresi	Arapça

Bu asırda yazılmış sure tefsirlerini dil yönünden incelediğimizde aşağıdaki grafikten de anlaşıldığı üzere (bkz. Grafik 14), bunların büyük bir kısmının dili Arapçadır. 18 civarında sure tefsiri ise Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır.



İsimlerinden hareketle yaptığımız tahmini tasnife göre 66 sure tefsirinden 48 tanesi dirayet, 7'si rivayet, 8'i de işaret tefsiri niteliğindedir. Niyazi-i Mısrî'ye ait olan tefsirlerde ise batınî yaklaşımlar önplandadır. Bu tefsirlerin 1'i hariç geriye kalanların tamamı mensurdur.

Aşağıda 17. Asırda yapılmış tam ve noksan tefsirler hakkında bilgi vereceğiz, ancak ona geçmeden önce kısa bir şekilde cüz tefsirlerinden de bahsetmek istiyoruz. Bizim tespit edebildiğimize göre 17. Asırda 4 adet cüz tefsiri yapılmıştır. Bu rakam 16. Asırda 3, 18. Asırda ise 2'dir. 17. Asırda yapılmış cüz tefsirlerinden biri olan Tebareke tefsiri ile Amme tefsiri, Yakub-i Çerhi'ye (v. 1447) ait olan Farsça nüshadan Osmanlıcaya tercüme edilerek oluşturulmuştur. Tercümeleri Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî (v. 1688) yapmıştır. Diğer bir Amme cüzü tefsiri Muhammed b. Muhammed Haseki Mazlumzade (v. 1661) tarafından Osmanlıca olarak telif edilmiş, başka bir Amme cüzü tefsiri ise Yasin suresiyle birlikte Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi (v. 1628) tarafından Arapça olarak yazılmıştır. Buna göre 3 Amme, 1 de Tebareke cüzü tefsiri mevcuttur.

3 - 17. Yüzyılda Oluşturulmuş Olan Tam veya Noksan Tefsirleri

Tefsir yazma hareketi milâdî 8. Asra gidecek kadar eskidir. Kaynaklar ilk tam tefsir yazanın Mukatil b. Süleyman (v. 767) olduğunu söylüyor. Şiî kaynakların verdikleri bilgilere bakacak olursak bu tarih yine aynı asırda olmak

üzere biraz daha eskiye, mesela 8. Asrın ilk yarısına, Zeyd b. Ali'nin vefat tarihi olan 739'a kadar gider. Daha sonra hem Sünnî, hem de Şiî âlemde tefsir yazma süreci gittikçe hızlanmış ve yüzlerce tefsir yazılmıştır. Günümüzde hâlâ tefsir yazma hareketi bütün hızıyla devam etmektedir.

Osmanlı dönemine gelene kadar bazı önemli tefsirleri sırlamak gerekirse, kronolojik olarak şöyle bir liste verebiliriz:

Tablo 8 - Osmanlı Dönemine Gelene Kadar Yazılmış Olan Bazı Önemli Tefsirler

No	**Müfessir Adı**	**Vefat**	**Tefsir Adı**
1	Mukatil b. Süleyman	767	*et-Tefsiru'l-Kebir/Tefsiru Mukatil b. Süleyman*
2	İbn Cerîr et-Taberî	922	*Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*
3	Ebû Mansûr el-Mâtürîdî	944	*Te'vîlâtu'l-Kur'ân*
4	Ebûbekir el-Cassâs	981	*Ahkâmu'l-Kur'ân*
5	Ebû'l-Leys es-Semerkandî	985	*Tefsiru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*
6	Ebû İshak es-Sa'lebî	1035	*el-Keşf ve'l-Beyan*
7	Ebû'l-Hasan el-Mâverdî	1058	*en-Nüket ve'l-Uyûn*
8	Ebû Cafer et-Tûsî	1068	*et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*
9	Abdulkerim el-Kuşeyrî	1073	*Letâifu'l-İşârât*
10	Ebû'l-Hasan el-Vâhidî	1075	*el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*
11	Ebû Muhammed el-Beğavî	1122	*Meâlimu't-Tenzîl*
12	Cârullah ez-Zemahşerî	1144	*el-Keşşâf*
13	İbn Atiyye el-Endülüsî	1147	*el-Muharreretu'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*
14	Ebubekir İbnu'l-Arabî	1148	*Ahkâmu'l-Kur'ân*
15	Ebu Ali et-Tabersî	1153	*Mecmau'l-Beyân*
16	Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî	1201	*Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*
17	Fahreddin er-Râzî	1209	*et-Tefsiru'l-Kebir/Mefâtîhu'l-Ğayb*
18	Necmüddin Dâye	1256	*Bahru'l-Hakâik*
19	Ahmed el-Kurtubî	1273	*el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*
20	Sadruddin Konevi	1275	İ'câzu'l-Beyân
21	el-Kâdî el-Beydâvî	1286	*Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*
22	Ebu'l-Berekât en-Nesefî	1310	*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*
23	Abdurrezzâk el-Kâşânî	1335	*et-Te'vîlâtu'l-Kâşâniyye*
24	el-Hâzin el-Bağdâdî	1341	*Lübabü't-Te'vîl fi Maani't-Tenzîl*
25	Ebû Hayyân Endülüsî	1344	*el-Bahru'l-Muhît*
26	es-Semîn el-Halebî	1356	*ed-Dürrü'l-Masûn fî İlmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*
27	Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr	1373	*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*

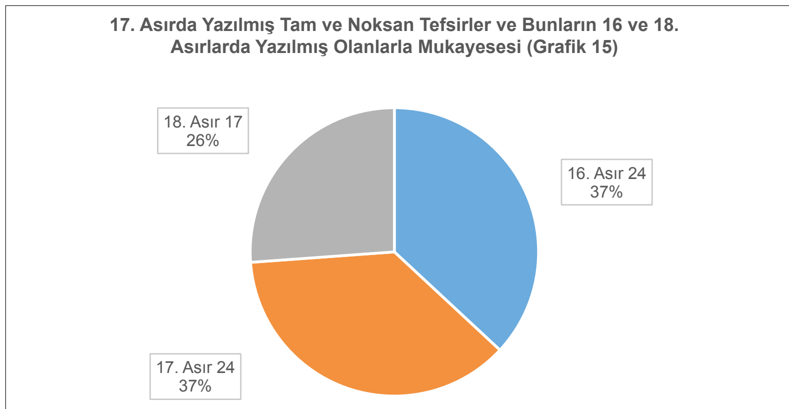
Bunların dışında da bir takım tefsirler yazılmıştır.[193]

Bunlardan bir süre sonra artık Osmanlı topraklarında yetişmiş müfessirler gelecektir. Bunları da vefat tarihlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

Tablo 9 - Osmanlı Topraklarında Yetişmiş Bazı Müfessirler ve Tefsirleri

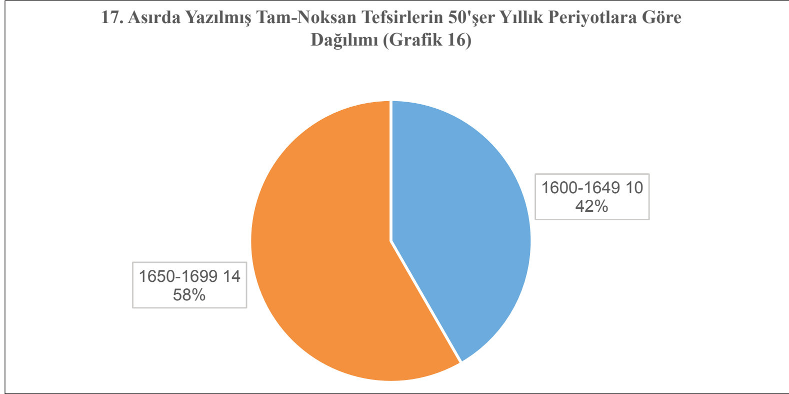
No	Müfessir Adı	Vefat	Tefsir Adı
1	Hacı Paşa el-Aydınî	1417	*Mecmau'l-Envâr fî Cem'ı'l-Esrâr (fî Tefsiri'l-Kur'an)*
2	Kutbuddin el-İznikî	1418	*Tefsîru'l-Kur'ân/Tefsîru Kutbiddîn*
3	Ebû'l-Fadl Mûsâ el-İzniki	1434	*Enfesü'l-Cevâhir/Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî*
4	Ebû'l-Fadl Mûsâ el-İzniki	1434	*Terceme-i Tefsir-i Lübâb*
5	Alâuddîn es-Semerekandî	1456	*Bahru'l-Ulûm*
6	Şihâbuddin es-Sivâsî	1456	*Uyûnu't-Tefâsîr*
7	Alâuddin Ali Musannifek[194]	1470	*el-Muhammediyye*
8	Molla Gürânî	1488	Ğâyetu'l-Emânî
9	Hüsâmuddin el-Bitlisî	1494	*Câmi'u't-Tenzîl ve't-Te'vîl*
10	Nimetullah Nahcevânî	1515	*el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*
11	İbn Kemal Paşa	1533	*Tefsiru'l-Kur'ân*
12	Asam (Sağır) el-Karamânî	1573	*Tefsiru'l-Kur'an*
13	Ebussuûd Efendi	1574	*İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*
14	Muhammed b. Bedruddin el-Münşî[195]	1592	*Tefsir-i Şerif*

Bundan sonra 17. Yüzyılda yazılmış önemli tam veya noksan tefsirler geliyor. Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan tefsirleri tespit için İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada 17. Asırda üretilmiş 24 adet tefsir bulduk. Bunların kendi içinde dağılımını yapmadan önce Osmanlının 16 ve 18. Asrıyla bir mukayesesini yapmak istiyoruz ki, üretilmiş ola tefsirlerin sayısı anlamlı olabilsin. Zira böyle bir mukayese yapmazsak bu rakam tek başına önemli bir anlam ifade etmez. İlgili asırlarda üretimiş tefsirler arasında bir kıyaslama yaptığımızda şöyle bir grafik karşımıza çıkıyor:



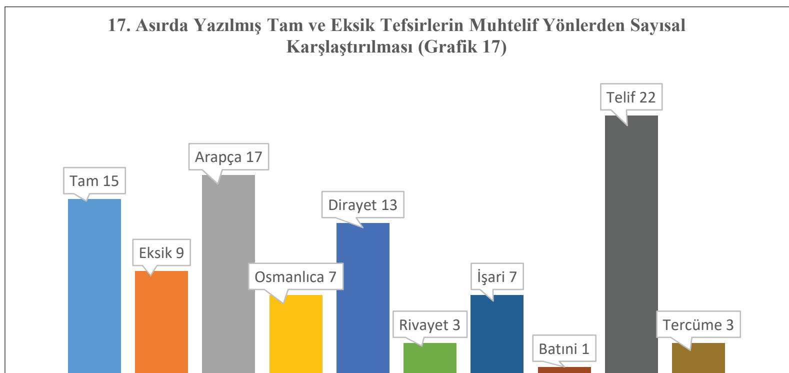
Buna göre 16 ve 17. Asırlarda 24'er tefsir ürertilmişken, 18. Asırda bu sayı biraz düşmüş ve 17 olarak gerçekleşmiştir. Yüzde olarak baktığımızda bu üç asırda telif edilmiş 65 tefsirin %37'si 16, yine %37'si 17. Asırda yazılmış, 18. Yüzyılda yazılan tefsirler ise ancak bunların %26'sını oluşturabilmektedir.

Daha önce ayet ve sure tefsirleri için yaptığımızı burada da yapmayı uygun görüyoruz. Buna göre bu yüzyıllık dönem içinde, yani 1600-1699 yılları arasında üretilmiş olan 24 adet tefsirin büyük kısmı aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi yüzyılın ikinci yarısında yazılmışlardır.



Grafikten de anlaşıldığı üzere 17. Asırda yazılmış 24 tefsirin %42'si ilk, %58'i ise ikinci yarıda yazılmışlardır. Tam-noksan tefsirler ekseninde baktığımızda 17. Asrın son 50 yılının daha verimli ve bereketli olduğunu; buna karşılık ilk yarım asırlık dönemin daha az verimli olduğunu görüyoruz. Bu durum, ayet ve sure tefsirlerindeki durumun tersinedir.

17. asırda üretilmiş olan bu 24 tefsirin kendi içinde dağılımına gelince, bunların bir kısmı tam iken, bir kısmı eksiktir. Nitekim aşağıdaki grafikten bunu anlayabiliyoruz:



Buna göre 24 tefsirin 15'i tam, 9'u eksiktir. Tamdan kastımız, kütüphanelerde mevcut değilseler bile tam olduğu belirtilen tefsirlerdir. Şayet bir tefsir tamamlanmamışsa, ya da belli bir yekün tutacak kadar çok sureyi kapsıyorsa onları kesik olarak değerlendirdik. Aşağıdaki tabolda hangi tefsirlerin tam, hangilerinin eksik olduğu belirtilmiştir (Bkz. Tablo 10).

Yine bu 24 tefsirin 17'si Arapça, 7'si ise Osmanlıca olarak telif edilmiştir. Bunun içinde başka bir dilden tercüme edilmiş olanlar da vardır. Bu asırda üç eserin başka dillerden yapılan tefsir olduğunu tespit ettik. Bunlar Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî'nin (v. 1635) *Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye*;[196] Şah Mehmet b. Ahmed el-Manastirî'nin (v. 1642) *Nehru'd-Dekaik fi Tercemeti Bahri'l-Hakaik*;[197] Kadri Mehmet Efendi Abdülkadir b. Osman Bigavi el-Yemani'nin (v. 1654) *Tefsiru'l-Kur'an ve Tenviru'l-İrfan*[198] adlı eserlerdir. Biz burada genelde tercüme olarak kabul edilen *Tibyan Tefsiri*yle *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı eserleri tercüme değil, telif olarak değerlendirdik, bu konuda aşağıda bilgi verilecektir.

Tahmini olarak bunların 13'nün dirayet, 3'nün rivayet, 7'sinin işârî ve Niyazi-i Mısrî'ye ait olan birini de bâtınî olarak değerlendirebiliriz. Yine bu tefsirlerin tamamı mensurdur, bu dönemde yazılmış tam manzum tefsir tespit edemedik.

Burada 17. Asırda yazılıp bizim tespit edebildiğimiz sure tefsirlerini kronolojik olarak vermede fayda mülahaza ediyoruz. Buna göre 17. Asırda yazılmış tam-noksan tefsirler şunlardır:

Tablo 10 - 17. Asırda Yazılmış Tam-Noksan Tefsirler

No	Vefat	İsim	Eser	Tam-Eksik	Dil
1	1607	Ayşî Mehmet Tirevî[199]	*Tefsîru'l-Kur'ân*	Eksik	Arapça
2	1628	Aziz Mahmud Hüdâyî	*Nefâisü'l-Mecâlis fî Tefsîri Ba'zı'l-Âyâti'l-Kur'âniyye*[200]	Tamam	Arapça
3	1630	Abdulbâkî Tebrîzî	*Tefsîru'l-Kur'ân Tefsîru't-Tebrizi*	Tamam	Arapça
4	1635	Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî	*Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye*	Tamam	Osmanlıca
5	1640	Abdulmuhsin el-Gürani	*Câmiu'l-Esrâr fî Tefsîri'l-Kur'ân*	Eksik	Arapça
6	1641	Muslihuddin Beypazarî	*Tefsîru'l-Beypazarî*	Tamam	Arapça
7	1642	Şah Mehmet b. Ahmed el-Manastirî	*Nehru'd-Dekaik fi Tercemeti Bahri'l-Hakaik*	Tamam	Osmanlıca
8	1644	Dakiki Hamidi el-Bayramî	*Tefsîru Câmii'l-Vecizeyn*	Tamam	Arapça
9	1645	İbrahim Kırımî Efendi	*Altmış İki surenin Tefsiri*	Eksik	Arapça

No	Vefat	İsim	Eser	Tam-Eksik	Dil
10	1645	Vardarî Şeyhzâde Mehmet Efendi	*Tefsîru'l-Kur'ân*	Eksik	Arapça
11	1654	Kadri Mehmet Efendi Abdülkadir b. Osman Bigavi el-Yemani	*Tefsiru'l-Kur'an ve Tenviru'l-İrfan (Mealimu't-Tenzil'in Tercümesi)*	Tamam	Osmanlıca
12	1659	Şihabuddin el-Hafaci	*Tefsiru Ayni'l-Hayat*	Eksik	Osmanlıca
13	1671	Hasan b. Ümmi Sinan Sinanzade	*el-Mecali's-Sinaniyye*	Tamam	Arapça
14	1673	Kurd Mehmed Efendî b. Ömer	*Tefsîru'l-Hanefî*	Eksik	Arapça
15	1677	Şeyhulislam Minkarizade Yahya Efendi	*Tercümanu'l-Kur'an*	Tamam	Arapça
16	1685	Vânî Mehmed Efendî	*Hülasatu't-Tefasir Tefsirü'l-Vani*	Tamam	Arapça
17	1685	Vânî Mehmed Efendî	*Arâisu'l-Kur'ân ve Nefâisu'l-Furkân ve Ferâdîsu'l-Cinân*	Tamam	Arapça
18	1688	Müezzin Şabân	*Tefsîru'l-Kur'ân*	Tamam	Arapça
19	1688	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	*Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*	Tamam	Osmanlıca
20	1694	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	*Mecalis*	Eksik	Arapça
21	1694	Hacı Evhad Şeyhi İstanbuli	*Mecmuati't-Tefasir*	Eksik	Arapça
22	1696	Ali Çelebi İzniki, Ali Çelebi b. Hüsrev	*Keşfu'l-Esrar ve Hetku'l-Estar*	Tamam	Arapça
23	1698	Şeyh İsmail el-Ustrumcavi	*Tefsiru'l-Kur'an/Tefsîri Şeyh İsmail*	Eksik	Osmanlıca
24	1699	Muhammed b. Hamza el-Ayntabi	*Tefsir-i Tibyan*	Tamam	Osmanlıca

Bunların içerisinden Aziz Mahmud Hüdâyî dikkat çekilmesi gereken müfessirlerdendir. Hüdâyî'nın asıl şöhret bulduğu alan tasavvuftur, aynı zamanda bir tarikat şeyhi olması ve bizzat tasavvufî hayatın içinde olması, iliklerine kadar yaşamış olması ona haklı olarak bu alanda bir *şöhret kazandırmıştır. Bununla birlikte Kur'an'a ve tefsir*e vukufiyeti, bu alanda bir takım eserler telif etmiş olması hasebiyle tefsir alanında da önemli konuma sahiptir. *Nefâisü'l-Mecâlis fî Tefsîri Ba'zı'l-Âyâti'l-Kur'âniyye*[201] adlı tefsiri bütün Kur'an'ı tefsir etmiyorsa da yaptığı kadarıyla mühim bir tasavvufî tefsir niteliğindedir.

Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî, daha ziyade bir mütercim olarak öne çıkmaktadır. *Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı eseri, Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin el-Mevâhibu'l-Aliyye adlı tefsirinin[202] Osmanlıca tercümesinden ibarettir. Niğdevî eseri 1044/1635 tarihinde Osmanlıca olarak tercüme etmiştir.[203]

ŞeyhülÎslâm Minkârîzâde Yahya Efendi, aşağıda sözünü edeceğimiz *Tefsir-i Terceme-i Tibyan*'ın yazılmasına vesile olarak[204] tefsir ilmine hizmet ettiği gibi, kendisi de muhtelif çapta tefsir eserleri yazarak bu ilme katkıda bulunmuştur. Bu eserlerinden biri de *Tercümanü'l-Kur'ân* adlı Arapça eseridir. Tam olan eser, daha ziyade kelime tahlili üzerinde durmaktadır.[205]

Vanî Mehmet Efendi asrın en önmeli şahsiyetlerinden biridir. Saltanat nezdinde önemli bir mevkiye sahip olan Vanî, II. Viyana Kuşatmasının başarısızlıkla onuçlanması üzerinde gözden düşmüş, Bursa'ya sürgüne gönderilmiş ve Kestel'de vefat etmiştir. Yazdığı muhtelif eserleri içinde bilhassa *Arâisu'l-Kur'ân ve Nefâisu'l-Furkân ve Ferâdîsu'l-Cinân* öne çıkmaktadır. Tam Kısasü'l-Enbiya türü bir eser olan Arâis'in kütüphanelerimizde muhtelif nüshaları vardır. Eser tamdır.[206] Vanî'nin bir de *Hülasatu't-Tefasir Tefsirü'l-Vani* adında bir eseri de kütüphane fişlerinde kayıtlıdır.[207]

Gurabzâde Ahmed Salih de yaptığı sure tefsiri tercümesiyle dikkat çeken, sonra da telif ettiği *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı eserle şöhret kazanan bir âlimdir. Adından da anlaşıldığı üzere tefsiri *el-Mevâhibu'l-Aliyye* ile *Envâru't-Tenzil*'in özünü/özetini yansıtan, bununla birlikte diğer bazı eserlerden de istifadeyle hazırlanmış müstakil bir tefsirdir.[208]

Mehmet Niyazi-i Mısrî el-Malatî de burada dikkat çekilmesi gereken kişilerden biridir. Aynı zamanda tasavvuf tarihinde[209] ve dinî edebiyatta[210] da önemli bir mevkii olan Niyazi-i Mısrî, diğer eserleri yanında ayrıca *Mecalis* adlı eseriyle de öne çıkmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 1758 numarada kayıtlı olan eser, Nisa, Maide, En'âm ve Kadir surelerinin yorumlarını kapsamaktadır. Yorumlar işârî niteliktedir ve içinde cifr hesapları vardır. Üslubu ağırlıklı olarak va'z tarzındadır.[211]

Burada mutlaka sözü edilmesi gereken bir zat da Muhammed b. Hamza el-Ayntâbî'dir. Aynı zamanda Tefsiri Mehmet Efendi, Ayntâbî Mehmet Efendi gibi isimlerle de bilinen bu alim zat, Sivas'ta görev yaparken onu tanıyan, zekâsını, kavrama yeteneğini, ilminin vüs'atını, pek çok esere vükufiyetini keşfeden dönemin şeyhülİslâmı Minkârîzâde Yahya Efendi tarafından İstanbul'a davet edilmiştir. İstanbul'a geldikten sonra padişaha takdim edilir. Böylece padişahın huzuruna kabul edilen bu zat, padişahın emri ve desteğiyle bir tefsir yazmaya başlar.[212] Tefsirini bitirdikten sonra "tibyân" diye nitelendirdiği Kur'an'ın tefsir ve tercümesi olduğunu belirtmek üzere ona *Tefsir-i Tibyan* adını verir. Ancak birçok kişi isim benzerliğinden bunu Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ed-Dimaşkî'nin (ö. 773/1371) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin Türkçe'ye tercümesi olduğu zannına kapılmış ve böyle kabul etmiştir.[213] Oysa son zamanlarda iki eser üzerin-

de yapılan karşılaştırmalar bunun doğru olmadığını, Ayntâbî'nin Tibyân tefsirinin, tercüme değil, muhtelif kaynaklardan yararlanılarak oluşturulmuş müstakil bir tefsir olduğunu ortaya koymuştur.[214] Osmanlı toplumunun dînî hayatının ve Kur'ân anlayışının teşekkülünde büyük ölçüde rolü olan *Tibyân Tefsiri* çeşitli sebeplerle Osmanlı toplumunda büyük bir rağbet görmüş, son dönem Osmanlı toplumunu besleyen Türkçe eserler arasında önemli bir yer edinmiştir.[215]

4 - 17. Yüzyılda Tefsirler Üzerine Yapılmış Şerh, Haşiye ve Ta'likler

Tefsir kültürümüzde ayet, sure, cüz, tam-eksik, tercüme tefsirler yanında bir de mevcut bir tefsiri daha anlaşılır hâle getirmek, genişletmek üzere yazılmış eserler de vardır. Bunlar haşiye, şerh, talik gibi isimlerle anılırlar. Bu kavramlar arasında nüans varsa da hepsi mevcut bir tefsiri daha kolay anlamayı istihdaf eden çalışmalardır. Bilindiği gibi haşiye (hevâşî) sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not manasındadır.[216] Hâmiş (havamiş) ve derkenar kelimeleriyle eş anlamlıdır. Bunlar çoğunlukla muhtasar yazılmış meşhur bir eserin metni üzerine yapılırlar, metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi husustarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedirler. Bununla birlikte bu açıklamalar bazan metinden uzun olabilir. Şerh (Şurûh) de eserin bütününe dair daha geniş izahları ihtiva eden kitaplar için kullanılır. Bununla beraber bilhassa XIV. yüzyıldan sonra şerh mahiyetindeki müstakil eserlere hâşiye de denilmiş ve kelime bu anlamda teknik bir terim haline gelmiştir. Ta'lik ve ta'lika (ta'likât) kelimeleri de terim olarak açıklama amacıyla yapılan ilaveleri ve açıklamaları ifade eder. Ancak yorum içeren hâşiyelere ta'lik adını verenler olduğu gibi, ta'liki, bir metnin bazı kısımlarının tashihi veya izahı yahut daha fazla bilgilendirmek maksadıyla ilave edilmiş olan mülahazalar ve haşiyeye göre daha özel ve önemli açıklamalar diye anlayanlar da vardır. Aralarındaki bu yakınlıktan dolayı bunların birbirinin yerine kullanıldığı da olmuştur.[217] Biz de burada hepisini bir arada kullanacağız.

Kur'an'ın daha rahat ve iyi anlaşılması için yapılan çalışmalar bir yandan muhtelif şekilleriyle tefsir olarak sürerken bir yandan da şerh, hâşiye ve ta'likler şeklinde devam edegelmiştir. Başta Fıkıh ve Hadis alanında yazılan eserler olmak üzere Tefsir dışındaki muhtelif eserler üzerinde de bu çalışmalar yapılmıştır. Ancak biz Osmanlıda Tefsir alanında yapılanlar üzerinde duracağız. Bu çerçevede baktığımızda kronolojik olarak şu tefsirler üzerinde bu tür çalışmaların yapıldığını gördü:

Tablo 11 – Üzerine En Çok Haşiye Yazılmış Olan Tefsirler

No	İsim	Vefat	Eser
1	İbn Sinâ	1047	*Tefsiru Sureti'l-İhlas*
2	Cârullah ez-Zemahşerî	1144	*el-Keşşâf*
3	Alâuddin et-Türkmânî	1247	*Tefsiru'l-Kur'ân*
4	Sadruddin Konevî	1274	*İ'câzu'l-Beyân fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'ân/Tefsiru Sureti'l-Fatiha*
5	el-Kâdî el-Bedâvî	1286	*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*
6	Ebu'l-Berekât en-Nesefî	1310	*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*
7	Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir	1372	*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*
8	Celaleddin el-Mahallî- Celaleddin es-Suyûtî	1459 1505	*Tefsiru'l-Celaleyn*
9	Ebussuûd Efendi	1574	*İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim*
10	Feyzullah Kâşânî	1680	*Tefsîru's-Sâfî*

Bunların içinden en çok haşiye, şerh ve talikler Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ine yapılmıştır. Bunların sayısı çoğunluğu[218] Osmanlı âlimleri tarafından yapılanlar olmak üzere 300'ü geçmektedir.[219] Daha sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yapılan haşiyeler geliyor. Ona yapılan şerh, haşiye ve ta'likler 100'den fazladır.[220] Bilhassa Seyyid Şerif Cürcânî (v. 1413) haşiyesi çok meşhur olmuş ve Osmanlıda da çok rağbet görmüştür.[221] Üçüncü sırada el-Mahallî ve Suyûtî'nin orak eseri olan *Tefsiru'l-Celâleyn* üzerine yapılanlar geliyor. Bunların sayısının da 30 civarında olduğunu söyleyebiliriz.[222] Burada şerh, haşiye ve ta'lik derken, tefsirin tümüne yapılanlar olduğu gibi, bir kısmına, bir cüzüne, bir ayetine, hatta daha az bir kısmına yapılmış olan haşiye, şerh ve ta'likleri kast ediyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla şerh türü en eski çalışma, Osmanlı Devletinin kurulmasından çok önce vefat etmiş olan Alaüddin Ebubekir es-Semerkandî'nin (1144) *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* adıyla Ebû Mansur el-Mâtüridî'nin (v. 944) *Te'vîlâtü'l-Kur'an* üzerine yapmış olduğu şerhtir. Şerh hocası Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (v. 1115) Te'vîlât'ı okuturken yaptığı açıklamaların es-Semerkandî tarafından yazılmasıyla oluşmuştur.[223] el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî'nin (v. 1153), *el-Kâfuş-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf* adıyla Keşşâf üzerine yaptığı çalışma da bu meyanda zikredilebilir.[224] Haşiye olarak ise ilk çalışma Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Müneyyir'in (v. 1284) *el-İntisâf fi Haşiyeti'l-Keşşâf* adıyla Keşşaf üzerine yaptığı haşiyedir.[225] Kadi Beydavî tefsiri üzerine yapılıp bizim tespit edebildiğimiz en eski haşiye Ebubekir b. es-Sâiğ el-Hanbelî'nin (v. 1314), *el-Hisâmu'l-Mâdî ve İzâhu Ğavâmidi'l-Kâdî/Haşiyetu Ebibekir b. es-Sâiğ el-Hanbeli ale'l-Beydâvî* adlı eserdir.[226] Celaleyn üzerine yapıldığını tespit ettiğimiz en eski haşiye Muhammed

b. Abdurrahman el-Kahirî el-Alkamî'nin (v. 1553), *Kabesu'n-Nireyn ala Tefsiri'l-Celaleyn* adlı haşiyesidir.[227] Ebussuûd Efendi tefsirine gelince buna yapılmış ilk haşiye tespitlerimize göre Zeyrekzâde Mehmet b. Muhammed'in (v. 1595) tefsirin dibace kısmına yaptığı haşiyedir.[228] Halid b. es-Seyyid Muhammed b. Ömer el-Aradî el-Halebî'nin (v. 1615) *Haşiye ala Tefsiri Ebissuûd* adlı eseri de ilk örneklerdendir.[229] Burhanuddin İbrahim b. Musa el-Kerekî (v. 1449) de Alauddin et-Türkmânî'nin *Tefsiru Türkmâni* adlı tefsiri üzerine bir haşiye yazmıştır. Diğer bazı ilk haşiyeler şunlardır: Osman b. Fethullah eş-Şumnî er-Rûmî Atpazarî (v. 1690): *Mir'âtu Esrâri'l-İrfân ala İ'câzi'l-Beyân Haşiye ala Tefsiri'l-Fatiha li Sadriddin el-Konevî*; Ebu Said Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (v. 1762): *Haşiye ala Tefsiri Sureti'l-İhlas l'İbn Sinâ*.

Bu arada belirtelim ki, İsmail ez-Zer'î (v. 1372), *el-İlmu'l-Ğazîr fi Tefsiri İbn Kesir*; Muhammed Abdülhak el-Hindi (v. 1915) *el-İklîl ala Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl*; Müfid b. Muhammed Kazım Daver eş-Şirâzî (v. 1892) de *Haşiye ala Tefsiri's-Sâfî* adıyla haşiyeler yazmışlardır.

Osmanlı döneminde yapılmış olan haşiyelere gelince, oldukça erken dönemlerden itibaren Osmanlı âlimleri haşiye, şerh ve talikler yazmışlardır.[230] Bunların bir kısmı tam haşiye iken, bir kısmı cüz, sure, ayet haşiyeleridir. Biz bunlardan önemli görüklerimizi kronolojik sıraya göre vermek istiyoruz.

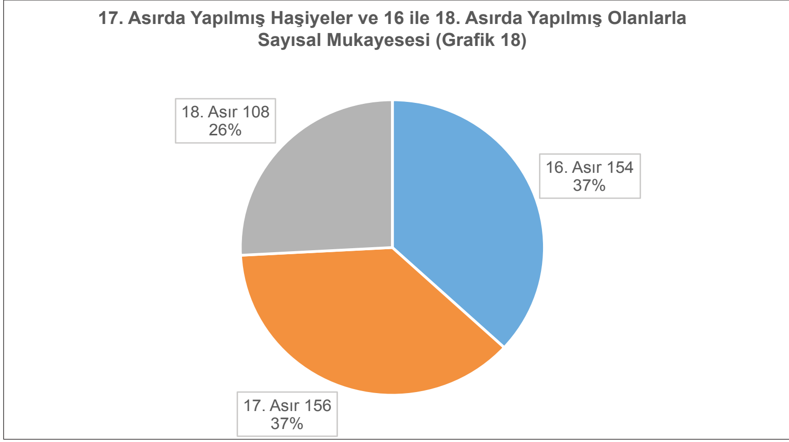
Tablo 12 - Osmanlı Döneminde 17. Asra Kadar Yapılmış Olan Haşiyeler

No	Müfessir	Vefat	Eser
1	Ebu'l-Berekât Fahruddin Muhammed Şah b. Hamza el-Fenârî	1435	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
2	Şerefuddin Yakup b. İdris en-Niğdevî	1440	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
3	Hamza b. Mahmud el-Karamanî	1466	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
4	Seyfuddin Muhammed b. Muhammed et-Türkî	1476	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
5	Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev	1480	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
6	Muhammed Şah b. Şemseddin Hasan Çelebi el-Fenârî	1481	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
7	Dede Ömer Ruşenî[231]	1486	*Haşiye ala Envâri't-Tenzil*
7	Muhyiddin Muhammed b. İbrahim en-Niksâri	1495	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
8	Bâyezid Halife	1504	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
9	Muhammed b. Muslihuddin Mustafa b. el-Hac Hüseyin el-Balıkesirî	1505	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
10	Kemaleddin İsmail er-Rumî el-Karamanî	1514	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
11	Nimetullah b. Mahmud en-Nahcevanî	1514	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*

No	Müfessir	Vefat	Eser
12	Muhyiddin Muhammed b. Muhammed el-Berdeî et-Tebrîzî	1520	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
13	Cemaluddin İshak el-Karamanî	1526	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
14	Muhammed Şah b. Muhammed İbnu'l-Hac Hasan er-Rûmî	1532	*Haşiyetu İbni'l-Hac Hasan er-Rûmî ale'l-Beydâvî*
15	İbn Kemal Paşa	1534	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
15	El-Fâdıl İsmail b. Abdillah el-Hanefi eş-Şirvânî	1535	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
16	Nuruddin Nurullah b. Muhammed eş-Şirvânî	1535	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
17	Muhyiddin Muhammed Ali el-Karabaği	1535	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
18	Sa'dullah b. İsa Sa'dî Çelebî	1538	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
19	Nasrullah b. Muhammed el-Ömerî el-Acemî el-Halhâlî	1539	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
20	Hayruddin Hızır b. Mahmud el-Merzifonî el-Atûfî	1541	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
21	Muhammed b. eş-Şeyh el-Arif billah eş-Şeyh Muslihuddin el-Kocevî eş-Şehir bi Şeyhzâde	1544	*Haşiyetu Muhammed b. eş-Şeyh el-Arif billah eş-Şeyh Muslihuddin el-Kocevî eş-Şehir bi Şeyhzâde ale'l-Beydâvî*
22	Mehdi b. Abdillah eş-Şirâzî er-Rûmî	1549	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
23	Mustafa b. Şa'ban es-Surûrî	1561	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
24	El-Kadi Muhammed b. el-Vâiz el-Antakî İzzet zade	1561	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
25	Es-Sıyâmî b. Veli Kadi Hayrabolu er-Rûmî es-Sıyâmî	1563	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
26	Muhammed Emin Emir Padişah el-Buhârî	1564	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
27	Muhammed er-Rûmî	1565	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
28	Muhammed b. Abdulvehhâb Abdülkerim zâde	1567	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
29	Nasrullah b. Abdullah el-Manastiri er-Rumî	1568	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
30	Ali Çelebi b. Emrullah İbnu'l-Hinnâî	1571	*Haşiyetu Ali Çelebi İbnu'l-Hinnâî ale'l-Beydâvî*
31	Muhammed Kemaluddin eş-Şâşî el-Fernedi et-Taşkendî	1572	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
32	Muhammed b. İmam Mahmud Paşa el-Amasî	1575	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
33	El-Kadi Ahmed b. Mahmud Nişancizade	1578	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
34	Sinanuddin Yusuf b. Hisamuddin el-Amasî Sinan el-Mahşî	1581	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
35	Avd b. Abdullah el-Alaiyevî el-Manavğâdî	1585	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*
36	Yusuf b. el-Kadi Mahmud b. Molla Kemaluddin el-Kurânî	1591	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*

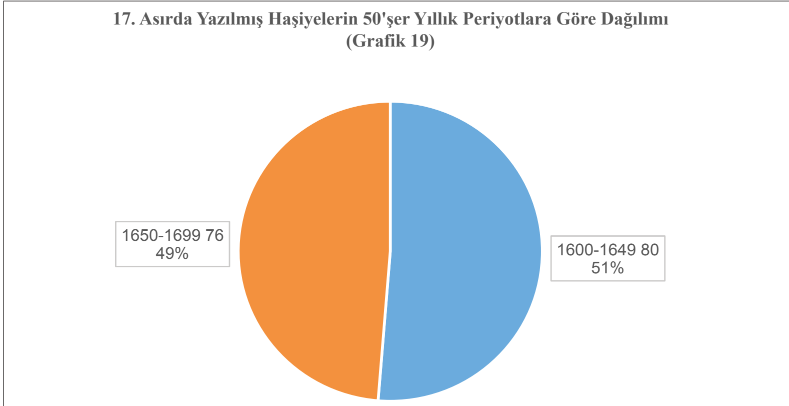
Görüldüğü gibi 17. Asra gelinceye kadar Osmanlı âlimlerince önemli miktarda haşiye yazılmıştır. Bunların içerisinden bazıları –her ne kadar haşiye olarak nitelendirilmişlerse de aslında- tam bir telif tefsir özelliğindedirler. Hatta bunların içinden bazıları 10 ciltten fazladır. Oysa haşiyesi oldukları tefsirler çok daha az ve kısadırlar. Mesela Muhammed Muslihuddin Mustafa el-Kocevî'nin (v. 1544) *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzâde ale'l-Beydâvî* adlı eseri 8 büyük ciltten oluşmaktadır. Şihabuddin el-Hafâcî'nin (v. 1659) *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdî* adlı haşiyesi de yine 8 büyük ciltten ibarettir. İsamuddin İsmail b. Muhammed el-Konevî'nin (v. 1780) *Haşiyetu'l-Konevî ala Tefsiri'l-İmami'l-Beydâvî* adlı eseri 20 ciltten oluşan dev bir eserdir. Oysa Beydâvî'nin tefsiri 3-4 cilt civarındadır. Şerefuddin et-Tîbî'nin[232] (v. 1343) *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kinâi'r-Rayb Haşiyetu't-Tîbî ale'l-Keşşâf* adlı eseri 17 büyük ciltten müteşekkildir. Hâlbuki Zemahşeri'nin Keşşaf'ı 4 cilt civarındadır. *Tefsiru'l-Celaleyn* tek ciltlik özlü bir eserken üzerine yapılmış bazı haşiyeler 6-7 cilt olabilmektedir. Bütün buralarda haşiyelerin, aslî eserden çok ama çok daha hacimli oldukları görülmektedir. Muhteva itibariyle de aslî eserde bulunmayan birçok orijinal bilgi, açıklama, yorum haşiyelerde uzun uzadıya anlatılmaktadır. Bu hâliyle de asıl eserden oldukça farklıdırlar. *Haşiyetu Muhyiddin Şeyhzâde ale'l-Beydâvî*'nin içinde bulunan Beydâvî ibarelerini çıkarıp attığımızda Muslihiddin Mustafa el-Kocevî'nin bu eseri başlı başına müstakil tam bir telif eser olarak ortaya çıkacaktır. Aynı şey diğer haşiyeler için de geçerlidir. Bu durumda haşiyenin asıl esere olan benzerliği, her bir sonraki tefsirin daha önce yazılmış olan tefsirlere benzerliği kadar olacaktır.[233] Bu açıdan biz gerek Osmanlı'da gerekse, diğer bölgelerde meydana getirilmiş bu ve benzeri diğer kapsamlı haşiyeleri birer mütakil tefsir olarak değelendirebilir, bunları müstakil tefsir kategorisinde zikredebiliriz. Ancak müellifler, eserlerine "haşiye" dedikleri için biz de burada onları haşiye olarak değerlendirip haşiyelerin arasında zikrettik.

17. asırda yazılmış haşiyelere gelince, Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan şerh, haşiye ve talikleri tespit için İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada 17. Asırda üretilmiş 156 adet eser tespit ettik. Bunların kendi içinde dağılımını yapmadan önce Osmanlının 16 ve 18. Asrıyla bir mukayesesini yapmak istiyoruz ki, üretilmiş ola tefsirlerin sayısı anlamlı olabilsin. Zira böyle bir mukayese yapmazsak bu rakam tek başına önemli bir anlam ifade etmez. İlgili asırlarda üretimiş tefsirler arasında bir kıyaslama yaptığımızda şöyle bir grafik karşımıza çıkıyor:



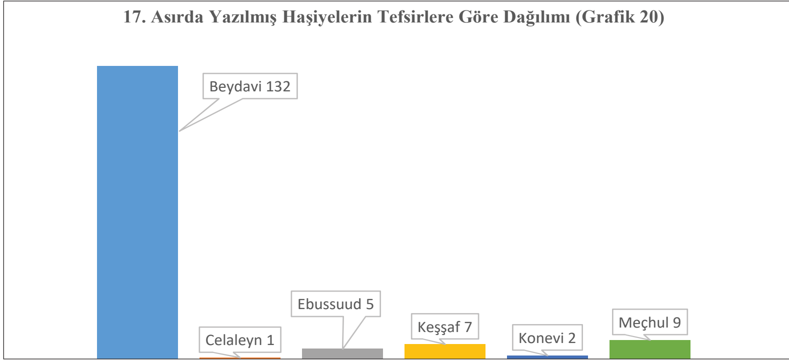
Buna göre en çok haşiye 17. Asırda yazılmıştır. 16 asırda 154 haşiye tespit ettik. Bu üç asır içinde en az haşiye 108 taneyle 18. Asırda yazılmıştır. Oransal olarak baktığımızda 16 ve 17. Asırda %37, 18. Asırda ise %26 oranında haşiye, şerh ve talik yazılmıştır.

17. asırda yazılmış şerh, haşiye ve talikleri 50'şer yıllık periyotlara göre dağıttığımızda 1600-1699 yılları arasında üretilmiş 156 tane eserin dağılımı şu şekildedir:



Buna göre 17. Asırda yazılmış 156 tefsirin %51'i ilk, %49'u ise ikinci yarıda yazılmışlardır. Her iki periyotta yazılmış olan eserlerin sayısı birbirine oldukça yakındır. Demek ki her iki periyot da haşiye yazımı açısından verimli ve bereketli olmuştur.

17. asırda üretilmiş olan bu 156 haşiyenin kendi içinde dağılımına gelince, bunların çoğunluğu aşağıdaki grafikten de anlaşıldığı üzere Beydâvî tefsirine yapılmıştır.



Görüldüğü gibi Beydavi üzerine yazılmış tefsirlerin sayısı o kadar çok ki, diğerleriyle mukayese bile kabul etmez. Yazılmış 156 eserin %85'i Beydâvî üzerine yapılmıştır. Bundan sonra 7 eserle Keşşaf ve 5 eserle de Ebussuud geliyor. 9 tane eserin hangi tefsir üzerine yapıldığını tespit edemedik.

Bu asırda en çok kim haşiye yazmış? Bu sorunun cevabını bulmak üzere yaptığımız araştırmada şunu gördük:



Görüldüğü gibi bu yüzyılda en çok haşiye yazmış olan Muhammed Emin İbn Sadruddin eş-Şirvani'dir (v. 1626).[234] Bunların neredeyse tamamı Beydâvî tefsirindeki bazı ayetler üzerine yapılmış taliklerdir. 22 eserin 3 tanesi haşiyedir; bunların biri Keşşaf, diğer ikisi ise yine Beydâvî üzerine yapılmıştır. İkinci sırada 8 eserle Şeyhülİslâm Minkarizade Yahya Efendi (v. 1677) geliyor.[235] Minkarizade'nin de eserlerinin 6'sı Beydâvî tefsirinden muhtelif ayetler üzerine yapılmış talikler, 2'si ise biri Beydâvî, biri de Keşşaf üzerine yapılmış haşiyedir. Mustafa Azmizade Hâletî'nin (v. 1631)[236] 5, diğerlerinin ise 3'er haşiyeleri bulunmaktadır.

Burada 17. Asırda Osmanlıda yazılmış olan önemli bazı haşiyeleri kronolojik olarak vermek istiyoruz:

Tablo 13 - 17. Asırda Osmanlıda Yazılmış Olan Önemli Bazı Haşiyeleri

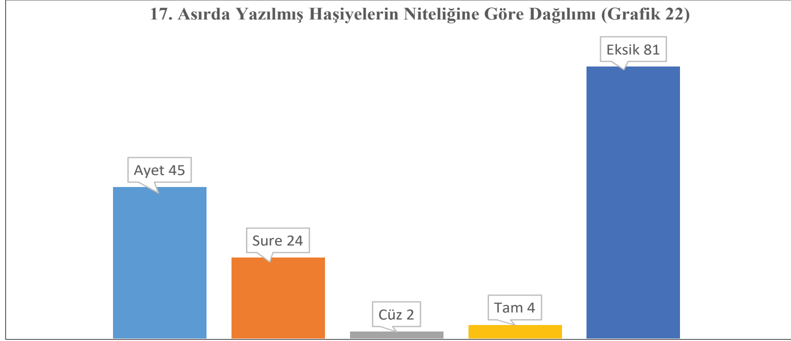
No	Müfessirin Adı	Vefat	Tefsirin Adı
1	Ahmed b. Ruhullah el-Ensari el-Cabiri el-Gencevi	1600	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
2	Abdulhalim Ahizade	1605	*Haşiye ala Tefsiri'l-Keşşâf*
3	Abdulhalim Ahizade	1605	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
4	Halhali Seyyid Hüseyin b. Hasan	1606	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
5	el-Kadi Nurullah el-Mar'aşi et-Tüsteri	1610	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
6	Muhammed b. Mustafa en-Niksari	1616	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
7	Ömer b. Abdilvehhâb b. İbrâhim b. Mahmûd el-Kâdirî	1616	*Hâsiye alâ Tefsîri Ebi's-Su'ûd*
8	Taşköprizade Muhammed b. Ahmed	1620	*Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl*
9	Muhammed b. Yusuf el-Hamidi Yahya er-Rumi	1623	*Haşiye ala Envaru't-Tenzil*
10	Ömer b. Muhammed el-Üskübî el-Kostantinî	1623	*Hâsiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*
11	Yahyâ er-Rûmî Muhammed b. Yûsuf el-Hamîdî	1623	*Haşiye ala Envaru't-Tenzil*
12	Ganizade Muhammed b. Abdülgani en-Nadiri	1627	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
13	Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvani	1627	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
14	Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvani	1627	*Haşiye ala Tefsiri'l-Keşşaf*
15	Mustafa Haleti b. Muhammed Azmi el-İstanbuli Azmizade	1630	*Hâsiye ale'l-Kâdî*
16	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	1637	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
17	Ali b. İbrâhim el-Gürânî	1639	*Hâsiye alâ Envâri't-tenzîl*
18	Mehmet Kerhi	1640	*Haşiye ala Tefsiri'l-Celalin*
19	Mehmed b. Mustafa en-Niksari	1643	*Haşiye ala Envari't-Tenzil*
20	Abdulhalim b. Abdilah er-Rumi el-Germiyani	1646	*Haşiye ala Envari't-Tenzil*
21	Muhammed Hâsim el-Hasenî b. Emîn Kâsım Geylânî	1651	*Hâsiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*
22	Abdullah el-Geredi	1654	*Haşiye ala Envari't-Tenzil*
23	Nurullah b. Rafi b. Abdurrahim eş-Şirvani	1654	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
24	Hızır Efendi b. Muhammed el-Hanefi el-Amasyavi	1656	*Haşiye ala Envari't-Tenzil*
25	Katib Çelebi Mustafa b. Abdullah	1658	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
26	Şihabuddin el-Hafâcî	1659	*İnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî Hâşiye ale'l-Beydâvî*
27	Ebü'l-Vefâ Muhammed b. Ömer b. Abdilvehhâb	1661	*Hâsiye alâ Envâri't-tenzîl*
28	Şeyhizade (Şeyhulislam Damadı) Abdurrahman b. Muhammed el-Geliboli	1667	*Haşiye ala Envaru't-Tenzil*
29	Muhammed b. Serîf b. Yûsuf b. Mahmûd b. Kemâleddin el-Gürânî	1668	*Hâsiye alâ Envâri't-tenzîl*

No	Müfessirin Adı	Vefat	Tefsirin Adı
30	Hüzzamzade Muhammed b. Hoca Hüsam	1669	*Haşiye ale't-Tefsir*
31	İbn Kudriş Muhammed el-Kırımi	1669	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
32	Hamza Efendi	1670	*Hâsiye alâ Envâri't-tenzîl*
33	Hızır Efendi b. Muhammed el-Hanefi el-Amasyavi	1675	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
34	Ebü't-Tayyib Muhammed b. Muhammed Kadızâde el-Medenî	1677	*Hâsiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*
35	Minkarizade Yahya b. Ömer el-Alaiyevi	1677	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
36	Minkarizade Yahya b. Ömer el-Alaiyevi	1677	*Hâsiye ale'l-Kessâf*
37	Sandıklılı Abdülhalim Efendi b. Pir Kadem b. Şeyh Nasuh	1677	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
38	Abdülbaki b. Abdurrahim b. Hüsameddin el-Uşşaki	1679	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
39	Muhammed b. Bistam el-Hoşabi el-Vani	1685	*Haşiye ala Envari't-Tenzil*
40	Hamid Efendi b. Mustafa el-Aksarayi	1687	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
41	Hamid Efendi b. Mustafa el-Aksarayi	1687	*Haşiye ala Tefsiri'z-Zemahşeri*
42	Feyzullah Efendi Abdurrahman b. Muhammed Mahallî	1688	*Hâsiye alâ Envâri't-tenzîl*
43	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	1688	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
44	Hacı Evhad Şeyhi Hüseyin b. Abbas el-İstanbuli	1694	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*
45	Muhammed b. Hamza el-Ayntabi	1699	*Haşiye ala Tefsiri'l-Beyzavi*

Bu asırda önemli miktarda haşiyelere haşiye yazıldığını da belirtelim.[237] **(1)** Şeyhülislâm Bâlîzâde Mustafa Efendi'nin (v. 1632) *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Sâ'dî 'ale'l-Beyzâvî*; **(2)** Abdullah b. Muhammed el-Kürdı'nin (v. 1653) *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî Çelebi alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(3)** Abdurrahman b. İbrâhim el-Kürdî'nin (v. 1654) *Hâsiye alâ Hâsiyeti İsâmiddin İbrâhim b. Muhammed el- İsferâyînî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(4)** Balîzâde Mustafa b. Süleyman'ın (v. 1663) *Hâşiye alâ Hâşiyeti Sa'dî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(5)** Abdülbaki b. Abdurrahim b. Hüsameddin el-Uşşaki'nin (v. 1679) *Hâşiye alâ Hâşiyeti İsâmiddin alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(6)** Muhammed b. Hasan b. Ahmed el-Kevâkibî el-Halebî'nin (v. 1785) *Hâsiye alâ Hâsiyeti Sadiddin el- İsferâyînî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(7)** Mustafa b. Ali el-Üsküdari'nin (v. 1695) *Tuhfetu'l-İhvan ve Hidayetu's-Sibyan: Haşiye ala Haşiyeti Şihab el-Hafaci*; **(8)** Karabaşzâde Ali b. İbrahim'in (v. 1698) *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-Lârî li Kadizâde* adlı eserleri bunlardandır.[238]

Sözünü ettiğimiz bu haşiyelerin önemli bir kısmı eksik/noksan kalmış haşiyelerdir. Yine önemli bir kısmı ayetler üzerine yapılmış şerh, haşiye, ta'lik

niteliğindeyken, bir kısmı da sureler üzerine yapılmıştır. Nitekim bunlar aşağıdaki grafikte görülmektedir:



Ayet tefsirleri daha ziyade Fatiha, Bakara, En'am, Yusuf, Tevbe, Talak, Taha, Secde, Ra'd, Nebe, Nahl, Mutaffifin, Meryem, Leyl, Kehf, Kasas, Kamer, İsra, İbrahim, Hud, Fetih, Fatiha, Enbiya, Cin, Bakara surelerinden seçilmiş bazı ayetlere yapılmışken, sure tefsirleri de yine Fatiha, Fetih, Nebe, En'am, Bakara, Hud, Yusuf gibi surelere yapılmıştır. Cüz tefsirlerinin ikisi de Amme cüzüne yapılmıştır.

Buraya kadar verdiklerimizden, Osmanlı uleması arasında çok ciddi anlamda "haşiyecilik" anlayışının hâkim olduğunu görüyoruz. Şüphesiz ki bunların haşiye yazmaya yönelmelerinin bir takım sebepleri vardır.[239] Dönemin eğitim-öğretim faaliyetlerinin yapısı, eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılan temel eserlerin özlü olup açıklama ve izahlara muhtaç olması, böylece öğrenciler tarafından daha rahat anlaşılmasının sağlanacağı düşüncesi, bu eserlere yönelik eleştirileri veya eserde görülen bir eksiği giderip katkıda bulunmayı yine eser üzerinde yapma anlayışı, o zamanlar haşiye yazmanın Osmanlının dışındaki bölgelerde de çok etkili olması, dönemin âlimleri üzerinde etkili olan bazı önemli âlimlerin de haşiye yazıyor olması, haşiye yazmanın, nispeten daha rahat ve kolay olması, söylenmiş olan şeyleri tekrar etmek yerine, onların üzerine ilaveler yapmanın yeğlenmesi, bazı medreselerde icazet için bir eser yazmanın şart olması ve öğrencilerin de bunun için daha çok haşiye yazmaya yönelmesi, dönemin sosyo-kültürel yapısı, ulemanın devlet nezdindeki konumu ve onlardan beklentiler, dönemin konjonktürel olarak bir savaş dönemi, savaşların hâkim olduğu bir dönem olması, savaşlarda önemli âlimlerin orduyla birlikte bulunmak zorunda olması gibi hususları hatırlatabiliriz.[240]

Buraya kadar ana hatlarıyla Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tefsir eserlerini vermeye çalıştık. Burada bunların içerisinden Osmanlıca olarak yazılan-

lara özel bir yer vermek istiyoruz. O yüzden aşağıda 17. Asırda Osmanlıca yazılmış tefsir eserleri üzerinde duracağız.

5 - 17. Yüzyılda Yazılmış Osmanlıca Tefsir Eserleri

Türkçe dinî eser verme geleneğinin oldukça eski olduğunu söyleyebiliriz. İslâmiyetten önceki dönemlerde Türklerin bazı dinî eserleri kendi dillerine çevirdiklerine dair bilgiler mevcuttur.[241] İslâmî dönemde de Kur'an-ı Kerim'in oldukça erken sayılabilecek bir dönemde Türkçeye tercüme edildiğini biliyoruz. Kaynaklarımız ilk Türkçe Kur'an tercümesinin, ilk Farsça Kur'an tercümesinden kısa bir süre sonra milâdî X. asırda yapıldığını kaydetmektedirler.[242] Ne var ki bazı Türk boylarının Müslüman olmalarından kısa bir süre sonra ve daha bazı Türk boylarının yeni Müslüman olduğu, bazılarının ise henüz Müslüman olmadığı bir dönemde başlayan bu çeviri hareketi, daha sonraları durmuştur. Daha sonra Türkler arasında, girdikleri dinin dili olan Arapçaya yönelme, bu dili öğrenme ve bu dilde dinî eser üretme anlayışı hâkim olmuştur. Kur'an'ın Türkçeye tercüme edildiği dönemlere tekabül eden yıllarda başta Buhara olmak üzere bölgede bulunan önemli ilim ve kültür merkezlerinde Arapça eğitimin yapıldığı medreseler öne çıkmıştır. Buralarda okuyan Türk kökenli âlimler Arapça eserler vermişlerdir. Tefsir, Hadis, Akaid, Fıkıh, Kelam gibi temel İslâmî alanların en önemli simaları olan Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhâri (v. 870), Ebû İsa et-Tirmizî (. 892), Ebû Abdirrahman en-Nesâî (v. 915), Ebû Mansur el-Mâtürîdî (v. 944), Ebu'l-Leys es-Semerkandî (v. 983), Cârullah ez-Zemahşerî (v. 538/1144), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310) gibi pek çok âlim, İslâm âleminin en mühim eseleri olan kitaplarını Arapça olarak yazmışlardır. Esasında benzer bir durum İranlılar için de geçerlidir; onlar da İslâm'a girdikten sonra kendi anadilleri olan Farsça yerine, Arapça öğrenmeyi ve –bilhassa dinî- eserleri Arapça olarak yazmayı yeğlemişlerdir. Horasan-İran bölgesinde yetişmiş olan yüzlerce büyük İslâm âlimi yüzlerce Arapça dinî eser vücuda getirmişlerdir.

Arapça eser yazmanın oldukça recaçta olduğu bu dönemlerde az da olsa Türkçe eser yazılmıştır. İslâmî Türk edebiyatının ilk önemli eserleri olan Yusuf Has Hacip Balasagûnî'nin (v. 1077), *Kutadgu Bilig*; Mahmut Kaşgârî'nin (v. 1105) Türkçe-Arapça sözlük niteliğindeki *Divân-ı Lügati't-Türk*; Edip Ahmet b. Mahmud Yüknekî'nin (v. XXII. Yüzyıl) *Atabetü'l-Hakayık*, Ahmet Yesevî'nin (v. 1166) *Divan-ı Hikmet* gibi eserler bu dönemde yazılmış önemli Türkçe eserlerdir.

Daha sonra Türkçe yazılmış önemli dinî eserlere rastlamıyoruz. Selçukluların yıkılıp Beyliklerin kurulduğu dönemlerde başta bazı Kur'an surelerinin tercüme ve tefsiri olmak üzere yeniden bir takım dinî eserlerin yazılıdığına şahit oluyoruz. Bu cümleden olarak bilhassa Mustafa b. Muhammed el-An-

karavî'nin (v. 1364) *Tebâreke, Yasin, Amme, Fatiha, İhlas* gibi surelere yaptığı tefsirleri zikredebiliriz. Yine bu dönemlerde Türkçe meal-tefir/mini tefsir türünün ilk örneği diyebileceğimiz ve müellifi/mütercimi belli olmayan *Cevâhirü'l-Esdâf* kaleme alınmıştır.[243] Ahmed-i Dâî (v. 1421), Musa el-İznikî (v. 1434) ve İbn Arabşah'ın (v. 1450) her birine isnad edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 983) tefsirinin tercümesi olan *Enfesü'l-Cevâhir* veya *Terceme-i Tefsir-i Ebi'l-Ley es-Semerkandî* de bu dönemin önemli Türkçe tefsir eserlerindendir. Biz Musa el-İznikî tarafından yapılan ve el-Hâzin el-Bağdâdî'nin (v. 1340) *Lübabü't-Te'vîl fî Maânî't-Tenzîl* adlı tefsirinin Osmanlıcaya çevirisi olduğu iddia edilen[244] *Terceme-i Tefsir-i Lübab* adlı eserin Osmanlıca müstakil tam bir tefsir olduğu, en azından bildindik manada bir tercüme değil, büyük oranda farklılaşmış yeni bir eser halini aldığı kanaatindeyiz.[245] Yine bu dönemlere ait önemli bir Türkçe eser de Molla Fenârî diye bilinen Muhammed b. Hamza'ya ait olan satır arası Kur'an tercümesidir. Şu eserler de bu dönemde yazılmış Osmanlıca müstakil tefsirlerdir: Ali b. Veli Selanikî (v. 1545'ten sonra): *Tefsiru Kelâmi'l-Kadim ve'l-Kur'ani'l-Azîm*; Kurd Mehmed b. Ömer Efendi (v. 1588): *Tefsir-i Kurd Efendi*. Bir de Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdris-i Bitlisî'nin (v. 1574) *Terceme-i Tefsir-i Mevahib-i Aliyye* adındaki tercüme tefsiri vardır.

17. Asra gelinceye kadarki süreçte yine Osmanlıca olarak bazı sure ve ayet tefsirleri yapılmıştır.[246] Bunlardan bazılarını şöylece verebiliriz: **(1)** Muhyiddin Muhammed b. İbrahim en-Niksârî (v. 1495), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **(2)** Hamdî Çelebi (v. 1503): *Nazmu Kıssati Yûsuf*; **(3)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Mülk)*; **(4)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Yasin)*; **(5)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Nebe)*; **(6)** Lali Ahmed Çelebi (v. 1563): *Tefsir-i Sure-i Fatiha-i Şerife*; **(7)** Lali Ahmed Çelebi (v. 1563): *Tefsir-i Sure-i Rahman*; **(8)** Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî (v. 1588): *Tezkîru'n-Nâsîn fi Tefsiri Sureti Yâsîn*; **(9)** Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî (v. 1588): *Tefsir-i Sureti'l-Mülk*; **(10)** Galatalı Mehmet Efendi (v. 1585'ten sonra): *Ahsenü'l-Kasas fi'l-Kur'an*; **(11)** Hüseyin b. Ahmed Sirozî (v. 1591): *Câmi'u'l-Envâr 'alâ-Tefsîri'l-İhlâs*; **(12)** Hüseyin b. Ahmed Sirozî (v. 1591): *Câmiu'n-Nesayih*; **(13)** Emir Osman Haşimi (v. 1595): *Tefsir-i Sure-i İsra*; **(14)** Ebu's-Sena Şemsuddin Ahmed es-Sivasî (v. 1597), *Nakdü'l-Hâtır*.

1300-1600 arasındaki bu üçyüz yıllık dönemde yazılan Türkçe tefsirlerin sayısı az değildir, ancak çok veya yeterli olduğu da söylenemez. Daha fazla Türkçe/Osmanlıca tefsir eserinin yazılmamış olmasının bir takım konjonktürel sebepleri vardır. Diğer beylikler gibi önceleri bir beylik olarak kurulan Osmanlının ve bölgedeki diğer beyliklerin, yıkılan Selçuklu Devletinin küllerinden yeninden çıkıyor olmaları, savaş ortamının devam ediyor olması,

beylikler arasındaki mücadeleler, eğitim-öğretimin çok yaygın olmaması, öğretim dilinin Arapça olması, medreselerde okuyan öğrencilerin ve orada görev yapan hocaların Arapça biliyor olması, Arapça yazılmış olan eserleri rahatlıkla okuyup anlayabilmeleri, toplumun dinî eserlerin muhtevası hakkında cami ve benzeri mekânlarda yapılan vaaz ve derslerde, meclis ve sohbetlerde yeterli derecede bilgilendirilmeleri, o zamanlar diğer bölgelerde de eğitim dilinin Arapça olması, âlimlerin eserlerini ağırlıklı olarak Arapça telif ediyor olmaları, yine dönemsel olarak telif eser yerine mevcut bir eser üzerinde şerh ve haşiye yapmanın, talika yazmanın revaçta olması, Türkçeden ziyade Arapça ve Farsçanın entelektüel diller olarak rağbet görmeleri ve benzeri sebeplerden dolayı Türkçe tefsir eserler yazmaya pek ilgi gösterilmemiştir. Burada sözünü ettiğimiz Türkçe/Osmanlıca eserler bu ortam ve şartlar içerisinde vücuda getirilmiş eserlerdir. Bu zaviyeden bakıldığında Türkçe eserlerin sayısının az olmasını bir ölçüde anlamak mümkün olabilir.

17. asra geldiğimizde aslında bu şartlar ve bu ortam orada da aynen devam etmektedir. Gerçi Osmanlı iyice kökleşmiş, cihan devleti haline gelmiştir; beyliklerin tamamı Osmanlıya bağalanarak ortadan kaldırılmışlardır. Ancak savaşlar artarak ve daha da büyüyerek devam etmektedir. Bir yandan Avrupanın içlerine doğru yapılan seferler ve başta II. Viyana kuşatması olmak üzere bölgede cereyan eden muhtelif savaşlar, bir yandan da Doğu'da İran'la yapılan mücadeleler çok önemli dış gelişmeler, Osmalıyı siyasi, ekonomik ve sosyal yönden sarsan büyük savaşlar olmuştur. İç tehdit ve tehlikeler de süregelmektedir. Celali isyanları, padişahları devirmeye yönelik isyanlar, tahttan indirilen padişahlar, öldürülen sultanlar, vezirler ve diğer üst düzey idareciler... bütün bunlar da dönemsel olarak eğitimi, eğitim faaliyetlerini, eser üretilmesini vs. olumsuz manada etkileyen bazı unsurlardır.

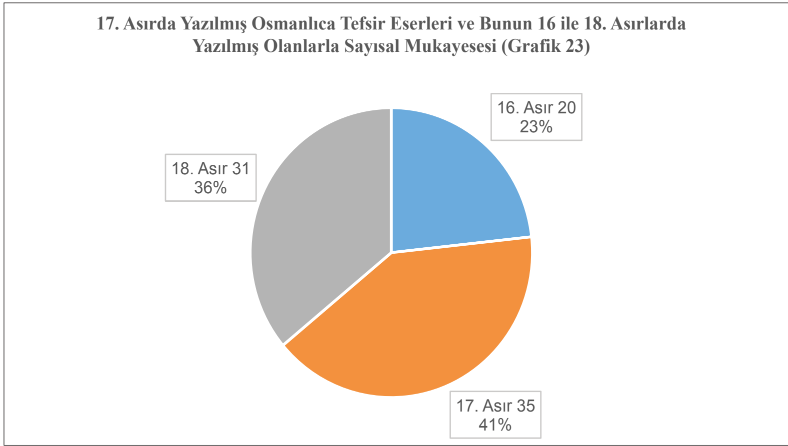
Bütün bunlara rağmen önemli miktarda Osmanlıca eserin üretildiğini söyleyebiliriz. Osmanlının 17. Asrında üretilmiş olan Türkçe/Osmanlıca tefsirleri tespit için İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada 35 tefsir eserinin yazıldığını tespit ettik. Bunları kronolojik olarak şöyle verebiliriz:

Tablo 14 - Osmanlının 17. Asrında Yazılmış Olan Türkçe/Osmanlıca Tefsirler

No	Müellif	Vefat	Eser	Türü
1	Gelibolulu Müverrih Mustafa Ali	1600	*İzzetü'l-Asr fi Tefsir-i Sureti'n-Nasr*	Sure Tefsiri
2	İlmi Dede el-Mevlevi el-Bağdadi	1611	*Tefsiru Sureti'l-Fatiha*	Sure Tefsiri
3	Hocazade Mehmed b. Hoca Sadeddin el-Bursevî	1615	*Hülâsâtü't-Tebyîn fi Tefsîri Sureti Yasîn*	Sure Tefsiri

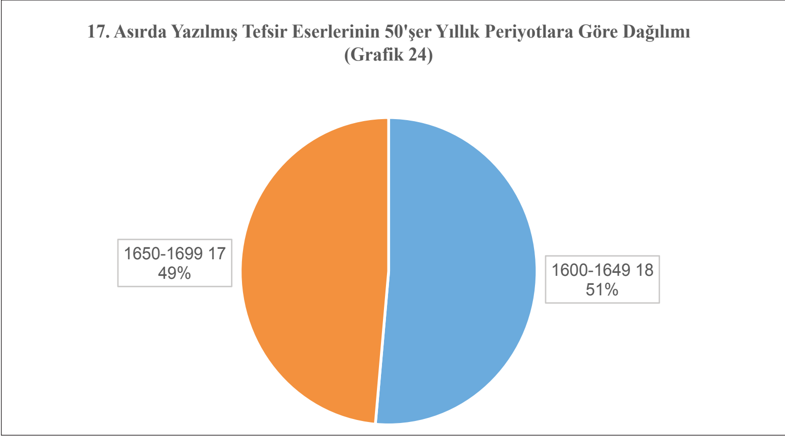
No	Müellif	Vefat	Eser	Türü
4	Muhammed b. Muhammed Altıparmak	1623	*es-Sittin li-Camii Letaifi'l-Besatin (Tefsir-i Sure-i Yusuf)*	Sure Tefsiri Tercüme
5	Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi	1628	*Gurretü'l-Asr fi Tefsir Sureti'n-Nasr*	Sure Tefsiri
6	Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey	1630	*en-Nazmü'l-Mübîn fi'l-Âyâti'l-Erba'în*	Ayet Tefsiri
7	İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi	1632	*Camiu'l-Ayat*	Ayet Tefsiri
8	İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi	1632	*el-Fütuhatü'l-Ayniyye (Fütuhat-i Ayniyye)(Fatiha suresi tefsiri)*	Sure Tefsiri
9	Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî	1635	*Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye*	Tefsir Tercümesi
10	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	1636	*Tefsiru Sûreti'l-Bakara*	Sure Tefsiri
11	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	1636	*el-Hadi (Tefsiru Sureti'l-Fatiha)*	Sure Tefsiri
12	Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi	1636	*Tefsîru Sûratü'l-Feth*	Sure Tefsiri
13	Kadızade Mehmet Efendi	1636	*Tefsir-i Sure-i Fatiha*	Sure Tefsiri
14	Abdülmecid Sivâsî	1639	*Tefsir-ı Sûre-i Fâtiha*	Sure Tefsiri
15	Şah Mehmet b. Ahmed el-Manastirî	1642	*Nehru'd-Dekaik fi Tercemeti Bahri'l-Hakaik*	Tefsir Tercümesi
16	Abdullah Abdi	1644	*el-Burhanu'l-Celi*	Ayet Tefsiri
17	Abdullah Bosnevî	1644	*Tefsiru Sûreti'l-Adiyât*	Sure Tefsiri
18	Şehsuvaroğlu Ali	1648	*Riyâzu'l-Gufrân*	Sure Tefsiri
19	Kadri Mehmet Efendi Abdülkadir b. Osman Bigavi el-Yemani	1654	*Tefsiru'l-Kur'an ve Tenviru'l-İrfan (Mealimu't-Tenzil'in Tercümesi)*	Tefsir Tercümesi
20	Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas	1658	*Bâğ-ı Behişt*	Ayet Tefsiri
21	Nuh b. Mustafa el-Konevi el-Mısri el-Hanefi	1660	*Tenviru Besairi Uli'l-Elbab fi Tefsiri Dakaiki Ümmi'l-Kitab*	Sure Tefsiri
22	Muhammed b. Muhammed Haseki Mazlumzade	1661	*Tefsir-i Cüz-i Amme*	Cüz Tefsiri
23	Şeyhulislam Minkarizâde Yahya	1678	*Risale fi Beyani Millete Ebikum İbrahim*	Ayet Tefsiri
24	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	1688	*Tebâreke ve Amme Cüzleri Tefsirinin Tercümesi*	Cüz (Tebareke) Tefsiri Tercüme
25	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	1688	*Tebâreke ve Amme Cüzleri Tefsirinin Tercümesi*	Cüz (Amme) Tefsiri Tercüme
26	Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî	1688	*Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*	Tefsir
27	Sinekzade Seyyid İbrahim Efendi	1690	*Tefsir-i Sure-i Yasin*	Sure Tefsiri

No	Müellif	Vefat	Eser	Türü
28	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsir-i Ayet-i İnna Aredna'l-Emanete*	Ayet Tefsiri
29	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsir-i Ayet-i ve iz kale Rabbuke li'l-Melaiketi İnni Cailun fi'l-Ardi Halife*	Ayet Tefsiri
30	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsir-i Ayet-i İnnellahe Yemuru-kum en Tüeddu'l-Emaneti ila Ehliha*	Ayet Tefsiri
31	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsîru Sûreti'l-Beyyine*	Sure Tefsiri
32	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsiru Sureti'l-Fatiha*	Sure Tefsiri
33	Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri	1694	*Tefsiru Sure-i Yusuf*	Sure Tefsiri
34	Şeyh İsmail el-Ustrumcavi	1698	*Tefsiru'l-Kur'an/Tefsîri Şeyh İsmail*	Kur'an Tefsiri
35	Muhammed b. Hamza el-Ayntabi	1699	*Terceme-i Tefsir-i Tibyan*	Kur'an Tefsiri



Bunların kendi içinde dağılımını yapmadan önce Osmanlının 16 ve 18. Asrıyla bir mukayesesini yapmak istiyoruz ki, üretilmiş olan tefsirlerin sayısı anlamlı olabilsin. Zira böyle bir mukayese yapmazsak bu rakam tek başına önemli bir anlam ifade etmez. İlgili asırlarda üretimiş tefsirler arasında bir kıyaslama yaptığımızda şöyle bir grafik karşımıza çıkıyor:
Görüldüğü gibi 16, 17 ve 18. Asırlarda yazılmış 87 Osmanlıca tefsir eserinin %41'i 17. Yüzyılda üretilmiştir. Sayısal olarak 35'e tekabül eden bu oran, 20 eserin üretildiği 16. Asır (%23) ile 31 eserin üretildiği 18. Asırda (%36) üretilenlerden daha büyüktür.

17. asırda üretilmiş 35 eserin aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi her iki periyotta da sayıları birbirine yakındır.



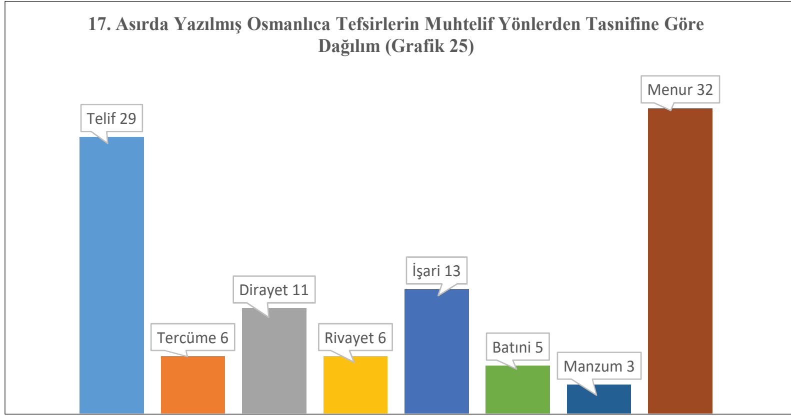
Görüldüğü gibi 1650-1699 yılları arasında üretilmiş 17 esere karşılık, 1600-1649 yılları arasında 18 eser üretilmiştir. Buna bakarak iki periyot da bu açıdan verimli ve berektli geçmiştir, diyebiliyoruz.

Bu eserlerin 29 tanesi Osmanlı âlimleri tarafından Osmanlıca olarak telif edilmişlerdir. 6 tanesi ise Arapça ve Farsçadan Osmanlıcaya tercüme edilmişlerdir. Tercüme olan eserlerin 3'ü tam tefsir tercümesidir. Bunlardan biri Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî'nin (v. 1635) *Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı eserdir. Eser, Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin (v. 1514) *el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı Farsça tefsirinin tercümesidir. Bir diğeri Şah Mehmet b. Ahmed el-Manastirî'nin (v. 1642) *Nehru'd-Dekaik fi Tercemeti Bahri'l-Hakaik* adlı eserdir. Bunun aslı Necmüddin Daye'nin *Bahru'l-Hakayık* adlı eserinden yapılmış seçmelerle oluşan *İntihabu Hülasati Bahri'l-Hakayık* adlı eserdir ve bu eser Manastırî tarafından Osmanlıcaya tercüme edilmiştir. Kadri Mehmet Efendi Abdülkadir b. Osman Bigavi el-Yemani (v. 1654) de el-Beğavî'nin *Mealimu't-Tenzil* adlı tefsirini *Tefsiru'l-Kur'an ve Tenviru'l-İrfan* adı ile tercüme etmiştir.[247]

Tercümeleden 2'si cüz tefsiri tercümesidir. Bunlar Yakub-i Çerhî'nin (v. 1447) Farsça yazmış olduğu Tebareke ve Amme cüzlerinin, Gurabzâde Ahmed en-Nasûh tarafından Osmanlıcaya yapılmış çevirilerdir. 1 tane de sure tefsiri tercümesi vardır ki bu da Muhammed b. Muhammed Altıparmak'ın (v. 1623) *es-Sittîn li-Câmii Letâifi'l-Besâtîn* isimli eseridir. Eser Farsçadan yapılmış bir Yusuf suresi tefsiridir.[248]

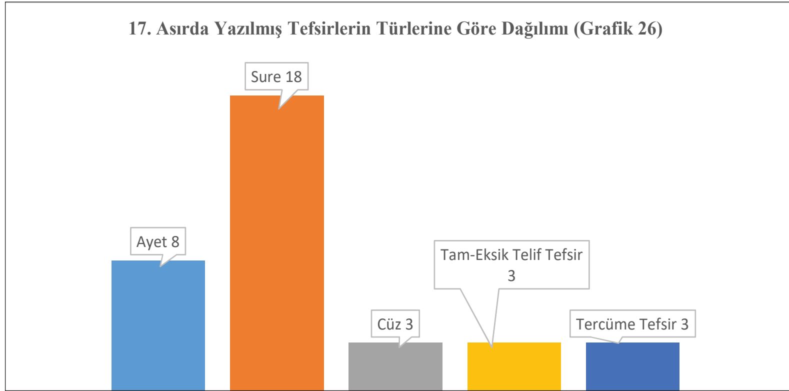
17. Asırda yazılmış eserlerin isimlerinden hareketle yaptığımız tahmini tasnife göre aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi (bkz. Grafik 25) bunların 11 tanesi dirayet, 6'sı rivayet, 13'ü işârî ve 5'i de bâtınî tefsirlerdir. Yine bunların 3'ü manzum iken geri kalan 32'si mensurdur. Manzum olan tefsirler

Okçuzâde Mehmet Şahî'nin (v. 1630) *en-Nazmu'l-Mübîn fi Âyâti'l-Erbaîn* adlı eseri ile Şehsuvaroğlu Ali'nin (v. 1648) *Riyâzü'l-Ğufrân* ve Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın (v. 1658) *Bağı- Behişt* adlı eserdiri.



17. Asırda üretilmiş tefsirlerin 8 tanesi ayet, 18 tanesi sure, 3 tanesi cüz, 3 tanesi tam/noksan telif tefsir ve 3 tanesi de tam tefsir tercümesidir (Bkz. Grafik 26). Tespitimize göre 8 ayet tefsirinin 1 tanesi Niyazi-i Mısrî tarafından *Tefsir-i Ayet-i İnna Aredna'l-Emanete* adıyla yazılmış olan Ahzap 72. Ayetin tefsiridir, Burada Allah'ın "emanet"i üstlenip taşımayı, göklere, yere ve dağlara teklif ettiği, ancak onların bundan kaçındıkları, buna karşılık "insan"ın bunu kabul edip üstlendiği ifade ediliyor. Mısrî bu hususu bâtınî bir bakış açısıyla izah ediyor. Bir tanesi yine Niyazi-i Mısri (v. 1694) tarafından *Tefsir-i Ayet-i ve iz kale Rabbuke li'l-Melaiketi İnni Cailun fi'l-Ardi Halife* adıyla yazılmış olan Bakara suresi 30. Ayetin tefsiridir. Burada da Allah'ın yeryüzünde bir halife tayin edeceğini belirtmesi, meleklerin buna karşılık söylediği sözler ve benzeri hususlar yine batınî bir edayla anlatılıyor. Niyazi-i Mısrî'nin diğer bir eserinin adı *Tefsir-i Ayet-i İnnellahe Yemurukum en Tüeddu'l-Emaneti ila Ehliha* şeklindedir. Nisa suresi 58. Ayetin tefsiri olan eserde "emanet"in ehline verilmesinin gereği inceleniyor. Şeyhülİslâm Minkârîzâde Yahya Efendi'nin (v. 1678) *Risale fi Beyani Millete Ebikum İbrahim* adıyla yazmış olduğu tefsir Hz. İbrahim'in bu milletin atası olduğu, dininde herhangi bir fıtrat dışı hususun bulunmadığı, onun bu ümmeti "Müslüman" diye isimlendirdiği hususları işleniyor. Abdullah Abdi'nin (v. 1644) *el-Burhanu'l-Celî* isimli eseri Yusuf 24. Ayetin tefsiridir. Okçuzâde Mehmet Şahî'nin (v. 1630), *en-Nazmu'l-Mübîn fi Âyâti'l-Erbaîn,* Şehsuvaroğlu Ali'nin (v. 1648) *Riyâzü'l-Ğufrân* ve Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas'ın (v. 1658) *Bağı- Behişt* adlı eserleri de birden çok fazla ayetin işlendiği eserlerdir.[249]

Sure tefsirlerine gelecek olursak Bunlardan 7 tanesi Fatiha suresi tefsiridir. Yasin suresi tefsirlerinin sayısı 3, Yusuf 2 ve Nasr da 2'dir. Adiyat, Beyyine ve Fetih surelerinin birer tefsiri vardır. Bakara suresinin tefsiri ise 76. Ayete kadar gelmiştir. Muhammed b. Muhammed Altıparmak'ın (v. 1623) *es-Sittîn li-Câmii Letâifi'l-Besâtîn* isimli eseri, Farsçadan yapılmış bir Yusuf suresi tefsiridir.[250]



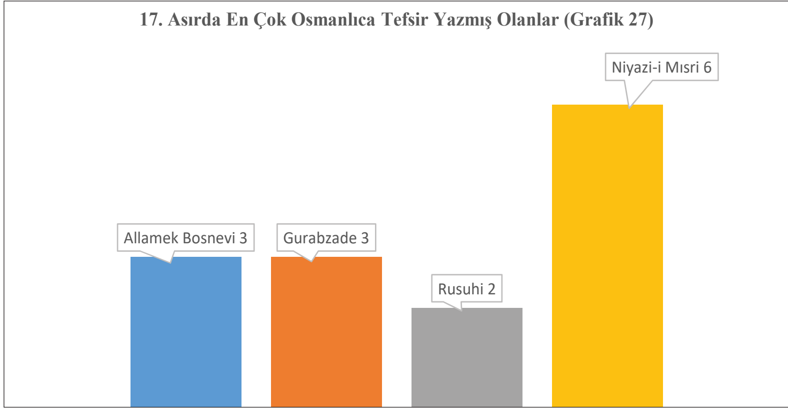
3 adet cüz tefsirinin 2'si Amme 1'i de Tebareke cüzü tefsiridir. Bunlardan 2'si (1 Amme, 1 de Tebareke cüzü) Yakub-i Çerhî'nin cüz tefsirlerinin tercümesidir.

Tam-Noksan telif tefsir olarak verdiğimiz eserlerden biri Ayntabi Mehmet Efendi'nin (v. 1699) *Tefsir-i Tibyân* adlı eseridir.[251] Eser tam olup telif bir eserdir. Şeyh İsmail el-Ustrumcavî'nin (v. 1698) *Tefsiru'l-Kur'an/Tefsîri Şeyh İsmail* adlı eseri eksik bir Kur'an tefsiridir. Son tam tefsir ise Gurabzâde Ahmed Salih İbn Abdullah en-Nâsih el-Bağdâdî'ye (v. 1688) aittir. Gurabzâde, Hüseyin Vaiz el-Kâşifî'nin *el-Mevâhibu'l-Aliyye* ve el-Kâdî el-Beydâvî'nin (v. 1286) *Envâru't-Tenzil* tefsirlerinden yararlanarak ve onların özünü vermeye çalışarak *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adıyla müstakil bir tefsir yazmıştır.[252]

Bunları müelliflerine göre dağıtmak gerekirse en çok Niyazi-i Mısrî'nin eserlerinin olduğunu görüyoruz. Aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi (Bkz. Grafik 27) Mısrî'ye ait 6 eser tespit edilmiştir.

Bunun dışında Allamek Bosnevi ile Gurabzâde'nin 3'er tefsir eseri vardır. Rusuhî'nin tefsirle ilgili eserlerinin sayısı 2'dir.

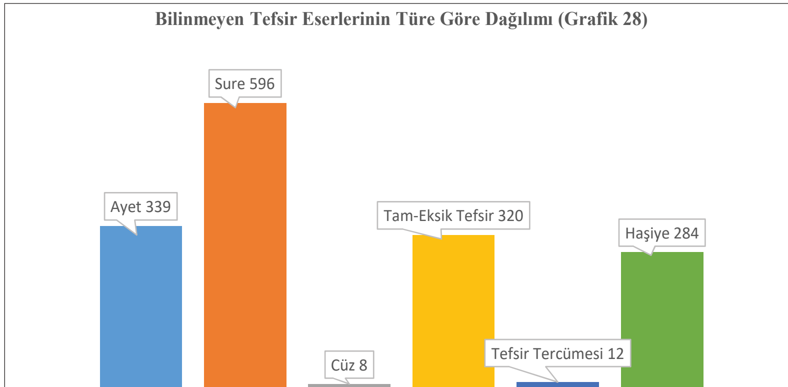
Buraya kadar Osmanlının 17. Asrında üretildiğini tespit ettiğimiz tefsir eserleri hakkında bilgi verdik. Ancak İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyo-



nunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada hangi döneme ait olduğunu kesin olarak tespit edemediğimiz çok sayıda eser bulduk. Çalışmamızın mütemmimi olması düşüncesiyle onları da burada anahatlarıyla vermeyi uygun gördük.

B - Bilinmeyen Tefsir Eserleri

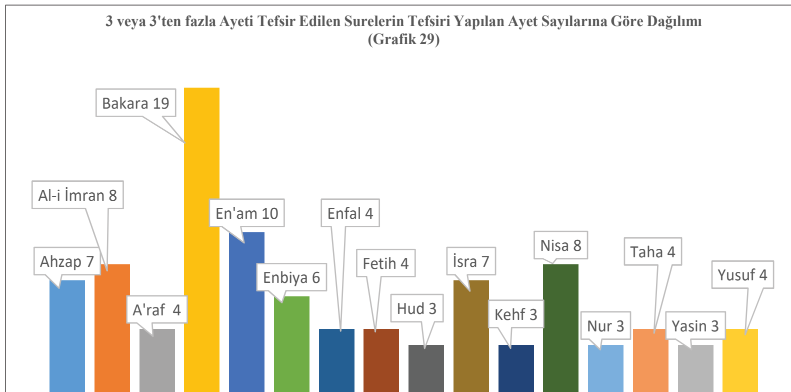
İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada "bilinmeyen" diye nitelendirdiğimiz çok sayıda tefsir eseri tespit ettik. "Bilinmeyen" başlığı altında verdiğimiz bu çalışmaların önemli bir kısmının müellifinin ismi (veya hakkında başka bir bilgi) verilmemiştir. Müellifinin ismi verilenler vardır, ancak bu müelliflerin kimler olduğunu, ne zaman yaşadıklarını, vefat tarihlerini vs. bulamadık. Bu şekil olduğunu tespit ettiğimiz tefsir çalışmalarından 339'unun ayet, 596'sının sure, 8'inin cüz, 320'sinin tam-eksik tefsir, 12'sinin, tefsir tercümesi ve 284'ünün de haşiye diye kaydedildiğini gördük.



Bu eserlerin Osmanlı âlimlerine ait olmaları mümkün olduğu gibi, Osmanlı âlimlerine ait olmayanların varlığı da muhtemeldir. Aynı şekilde Osmanlı asırlarına ve bu çalışmada sınırlarını çizdiğimiz coğrafyaya ait olanlar yanında, bu asırların ve coğrafyanın dışında olanlar da vardır. Ancak bunları net olarak ayırt edemediğimiz için burada hepsine yer verdik.

1 - Bilinmeyen Ayet Tefsirleri

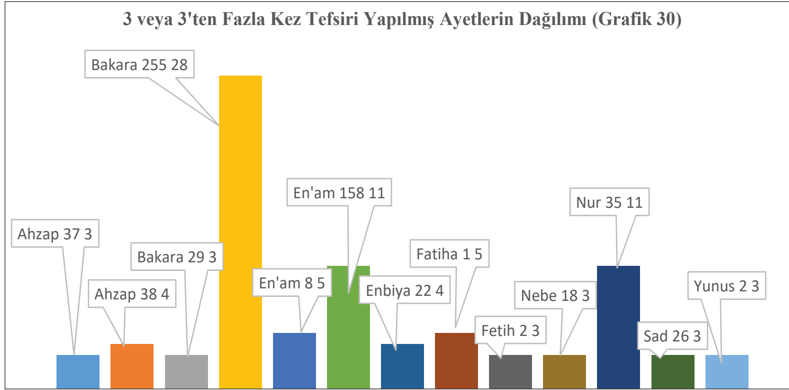
Bunlardan ayet tefsirlerine bakacak olursak, tefsiri yapılan bu 339 ayetin 51 sureden alındığını gördük. Bu 51 surenin[253] hepsinden 1'er ayetin 1 kez tefsiri yapılmıştır. Geriye kalan 29 sureden[254] ise birden fazla ayetin veya bir ayetin birden çok tefsiri yapılmıştır. 3'ten fazla ayeti tefsire edilen surelerin durumu aşağıdaki grafikte görülmektedir:



Grafik bize gösteriyor ki, en çok Bakara suresinin ayetleri tefsir edilmiştir. 286 ayeti olması ve Kur'an'ın önemli bir kısmını oluşturması hasebiyle Bakara suresinin başta yer almasını anlamak mümkündür. İkinci sırada En'am suresi geliyor. Gerek burada, gerekse diğer yerlerde En'am suresinin de öne çıktığını görüyoruz. Bunlara bakarak Osmanlı alimleri arasında En'am suresinin özel bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

Bu surelerin bazı ayetlerine birden çok tefsir yapılmıştır. Biz burada 3 ve 3'ten fazla kez tefsiri yapılmış olan ayetleri aldık, diğerlerini[255] grafiğe kaydetmeye gerek görmedik. Bilhassa Ayetelkürsi ayeti olarak bilinen Bakara suresi 255, En'am 158, Nur 35 gibi bazı ayetlere çok sayıda tefsirin yapıldığını görüyoruz. Fatiha suresinde yalnızca bir ayetin tefsiri yapılmış, ancak surenin ilk ayeti olan ve aynı zamanda besmele diye bilinen ayete birden çok tefsir yapılmıştır, o yüzden burada ona da yer vereceğiz.

Burada nereden alındığı belli olmayan ayetler de vardır, ancak bu ayetlerin hangi sureden alındığı belirtilmediği için onları burada zikredilen surelere ait rakamlara dâhil etmedik.



Grafikten de anlaşıldığı üzere en çok tefsiri yapılan ayet Bakara suresinin 255. Ayetidir. Ayetelkürsi diye bilinen bu ayet, 17. Asırda da ayetler arasında en çok tefsiri yapılan ayet idi. Daha sonra 11'şer kez tefsiri yapılan ayetler olarak Nur 35 ile En'am 158 görülüyor. Nur 35. Ayet, aynı zamanda Nur ayeti olarak biliniyor ve her zaman ve mekânda dikkat çekmiş, üzerinde çalışmalar yapılmıştır. En'am suresi 158 ise Osmanlılar arasında önem verilip öne çıkarılan bir ayet olarak görülüyor. (هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّٓا اَنْ تَاْتِيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ يَاْتِيَ رَبُّكَ اَوْ يَاْتِيَ بَعْضُ اٰيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَاْتِي بَعْضُ اٰيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ اٰمَنَتْ مِنْ قَبْلُ اَوْ كَسَبَتْ فِيٓ اِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَظِرُوٓا اِنَّا مُنْتَظِرُونَ) şeklindeki ayette müşriklerin iman etmek için meleklerin veya Allah'ın yahut bazı apaçık işaretlerin gelmesini istemeleri gibi olağandışı beklentilerine işaret ediliyor. Ancak bu durumlar hâsıl olduğunda yapacakları iman bir işe yaramayacak, fayda vermeyecektir. Fakat daha önce iman etmiş olanların imanı fayda verecek, imanında hayır ve güzellik bulmuş olanlar kurtulacaktır. İmanın ne zaman kabul olup olmayacağı, ne zaman işe yarayıp yaramayacağı gibi kelâmî hususların işlendiği ayet, birçok Osmanlı âliminin dikkatini celbetmiştir, önemli miktarda âlim üzerinde çalışma yapmıştır. Buna bakarak imanın kabul edilip edilmemesi konusunun Osmanlı âlimlerinin gündeminde olan, tartışmalarına konu olan bir husus olduğunu söyleyebiliriz.

Veri tabanında sık sık "Tefsiru kavlihi teala" diye yazıldığını, ancak burada hangi ayetin tefsirinin yapıldığının belirtilmediğini gördük. "Tefsiru bazı'l-ayât", "tefsiru ayeti'l-Kur'an", "risale fi tefsiri kavlihi teala" gibi ifadelerle sözü edilen ayet tefisrleri bu kapsamdadır. "Tefsiru ba'z'ı'l-ayat min sure-

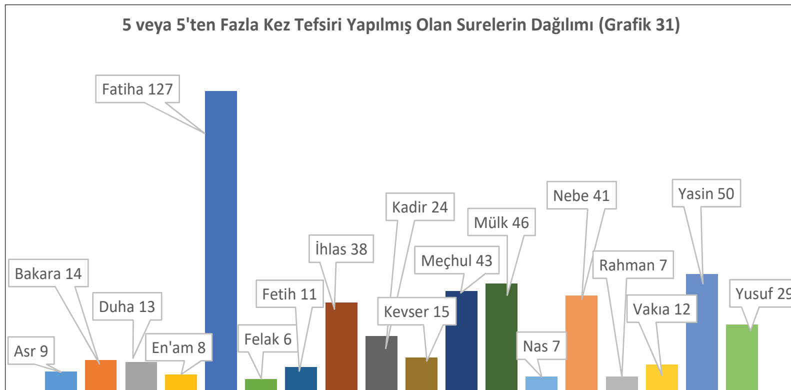
ti's-Saffat" örneğinde olduğu gibi, sure adı verilip fakat hangi ayet olduğunun belirtilmediği, "Tefsiru ya eyyuhallezine âmenû" denerek bu şekilde başlayan pek çok ayetten hangisinin kast edildiğinin ifade edilmediği, "tefsir ala evâili sureti'l-En'am" örneğinde olduğu gibi hangi ayetlerinin kast edildiğinin tasrih edilmediği ifadelerle işaret edilen tefsirler vardır ki biz bunları meçhul/muhtelif diye başlıklandırdık. Bu başlık altında 110 ayet tefsiri tespit ettik. Ancak bunları grafiğe dahil etmedik.

Burada şunu da belirtelim ki "Tefsir-Ayat (kad Halekallahü Eyyam-ı Seb'a)" şeklinde kayıtlı ayet tefsiri olduğu belirtilen bir eser var, ancak ayet diye belirtilen ifade Kur'an'da yoktur. Sehven böyle yazıldığı kanaatindeyiz.

Bu tefsirlerin 330'u Arapça, 9'u ise Osmanlıcadır.

2 - Bilinmeyen Sure Tefsirleri

Hangi asra ait olduğunu tespit edemediğimiz sure tefsirlerine gelince bunların adedi 596'dır. Bunların bir kısmının müellifi vardır, ancak bunlar hakkında bilgi bulamadık ve hangi asra ait olduğunu tespit edemedik. Çok sayıda eserin üstünde "Tefsiru sure", "sure tefsiri", "bazı surelerin tefsiri" diye yazılmış, fakat hangi sure olduğu belirtilmemiştir. Bütün bunları burada meçhul başlığı altında kaydettik. Buna göre Kur'an'da bulunan 114 sureden 68 tanesinin tefsiri yapılmıştır. Biz burada 5 ve 5'ten fazla kez tefsiri yapılmış sureleri vereceğiz, diğerlerine ise grafikte yer vermeyeceğiz.[256] Bu arada *Tefsiru Sureti İbrahim ve Musa* diye bir kayıt var ki, bununla hangi surenin kast edildiği belli olmadığı için onu da meçhuller arasında zikredeceğiz.

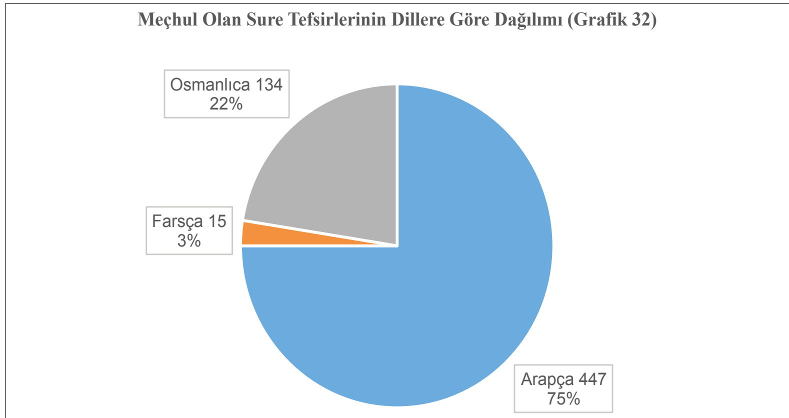


Görüldüğü gibi (Bkz. Grafik 31) Fatiha suresi 127, Yasin 50, Mülk 46, Nebe 41 ve İhlas 38 kez tefsir edilerek en çok tefsiri yapılmış sureler olmuşlardır.

Esasen 17. Asır da dâhil Osmanlının diğer asırlarında da en çok tefsiri yapılan sureler hep bunlar olmuşlardır. Bu arada Yusuf suresi 29, Kadir 24 kez tefsir edilerek dikkat çeken sureler arasına girmişlerdir. Bakara gibi büyük bir surenin 14 kez tefsir edilmiş olması da dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Yine uzun bir sure olmasına rağmen 8 kez tefsir edilmiş olması hasebiyle En'am suresine de dikkat çekmek istiyoruz.

Bu arada Nur, Müminun, Hac, Lokman, Ahzap, Necim, Cin, Fil, Maun gibi surelerin hiç tercüme edilmemiş olması; Furkan, Hucurat, İsra gibi surelerin de çok az kez tefsir edilmiş olması da dikkat çekilmesi gereken hususlardandır. Oysaki pek çok ahlâkî konun işlendiği Lokman, Hucurât, İsra gibi surelerin daha fazla tefsir edilmesi umulur. Nitekim Cumhuriyetten bu yana yapılan sure çalışmalarına baktığımızda Hucurat ve Lokman surelerinin en çok işlenen surelerin başında geldiğini görüyoruz.

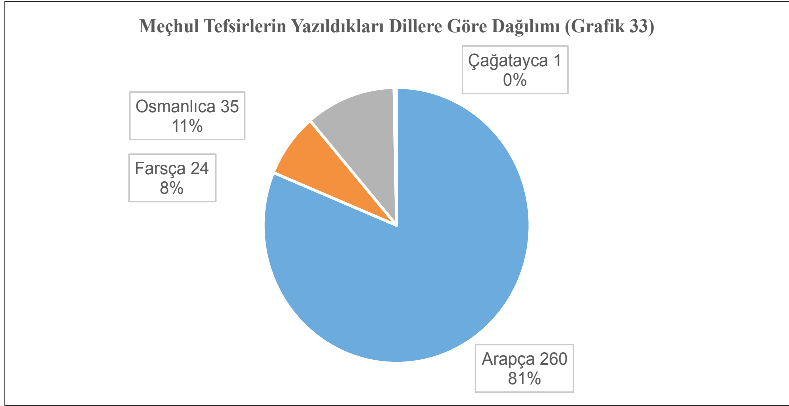
Surelerin diline gelince, İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada bunların 447'sinin dilinin Arapça, 15'inin dilinin Farsça ve 134'ünün ise dilinin Osmanlıca olduğunu gördük (Bkz. Grafik 32).



3 - Bilinmeyen Tam veya Noksan Tefsirler

İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında yaptığımız araştırmada "tefsir" diye kayıt edilip hangi asra ait olduğu veya kim tarafından yazıldığı bilinmeyen eserlere gelince, bunların adedi 320'dir. Ayet ve surelerde olduğu gibi tefsir diye kayıtlı olan eserlerin de bir kısmının müfessiri/müellifi veya tefsirin adı yazıldığı halde bunlar hakkında bilgi bulamadık, o yüzden bütün bunları meçhul başlığı altında verdik. Burada eserlerin çoğu "Bir Tefsir Risalesi", "et-Tefsir", "Kıt'a

mine't-Tefsir", "Kuran Tefsiri", "Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim" gibi isimlerle kaydedilmişlerdir. Bunların bir kısmı Kur'an'ın tamamının tefsiri olabilirler, bir kısmı ise eksik, sure tefsiri vs. olabilir.



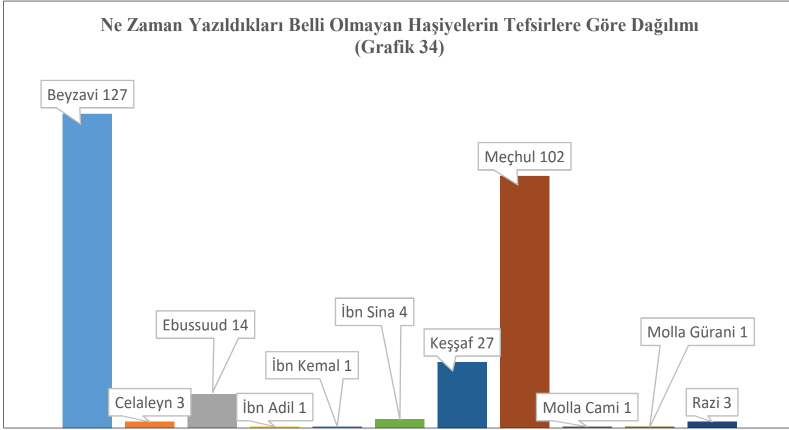
Bunlardan aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi 260'nın dili Arapça, 24'ünün dili Farsça, 35'inin dili Osmanlıca ve 1'inin dili Çağatayca'dır.

4 - Bilinmeyen Tefsir Tercümeleri

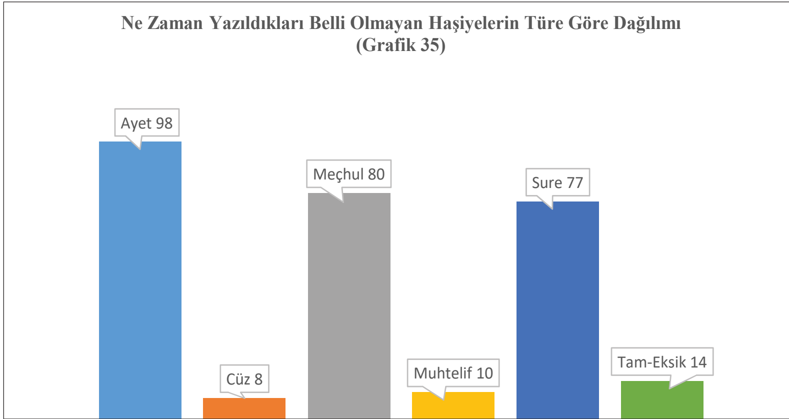
İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanı üzerinde yaptığımız çalışmamızda hangi dönemde ve kim tarafından yapıldığını tespit edemediğimiz 12 tercüme eser bulduk. *Tercüme-i Tefsir Garibi'l-Kur'an li's-Sicistani* adlı eserin Muhammed Said diye biri tarafından tercüme edildiği yazılmıştır, ancak bu zatın kim olduğunu bulamadık. *Terceme-i Tefsir-i Taberi* ise Atil b. Muhammed es-Surabadi'ye isnad edilmiştir. Bu zat hakkında da bilgi bulamadık. Ayrıca bu eserlerin Arapçadan Farsçaya mı, yoksa Osmanlıcaya mı tercüme edildiği de tasrih edilmemiştir. Tefsir Tercümesi, Tefsir-i Şerif Tercümesi gibi isimlerle kayıtlı eserler vardır ki bunlar da bizim açımızdan meçhuldürler. Ancak bize öyle geliyor ki bu tefsirlerin çoğu Taberi tefsirinin Farsça tercümeleridir.

5 - Bilinmeyen Haşiyeler

İSAM'ın Aralık 2016 tarihli versiyonunu esas alarak Türkiye Kütüphaneleri veri tabanı üzerinde yaptığımız çalışmamızda hangi dönemde ve kim tarafından yapıldığını tespit edemediğimiz 284 şerh, haşiye ve ta'lik bulduk. Bunların bir kısmının üstünde isim varsa da bu ismin kim olduğu, ne zaman vefat ettiği tarafımızdan tespit edilmemiştir. Bu haşiyeler aşağıdaki grafikten (Bkz. Grafik 34) de anlaşıldığı üzere çoğunlukla Beyzâvî tefsiri üzerine yapılmışlardır.

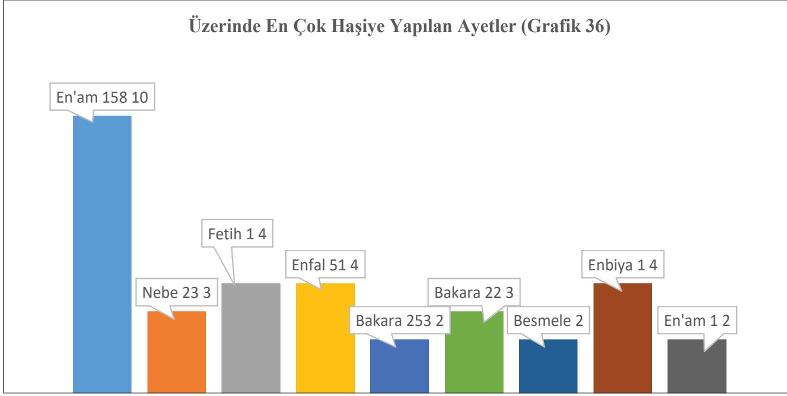


Bunların büyük bir kısmı ayet ve sure tefsiridir. Nitekim aşağıdaki grafikten bunu anlayabiliyoruz.



Burada şerh ve haşiyesi yapılan ayetlerin çok önemli bir kısmının hangi ayete yapıldığı belli değildir. Çünkü eserin üstünde sadece "haşiye ala tefsiri kavlihi teâlâ", "risale fi kavlihi teâlâ", "ta'lika ala tefsiri kavlihi teâlâ" denmiş veya benzer bir ibare kullanılmış, ancak hangi ayet olduğu tasrih edilmemiştir. [257](وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) ayetinde olduğu gibi bazen de ayet veya ayetin bir parçası verilmiş, ancak muhtelif yerlerde geçen bu ayetin veya ayet parçasının hangi suredeki hangi ayet olduğu belirtilmemiştir.

Üzerinde şerh, haşiye, ta'lika, risale yazılan ayetlere baktığımızda En'am suresi 158. Ayetin öne çıktığını görüyoruz. Bu ayet üzerinde 10 tane haşiye yazılmıştır (Bkz. Grafik 36).



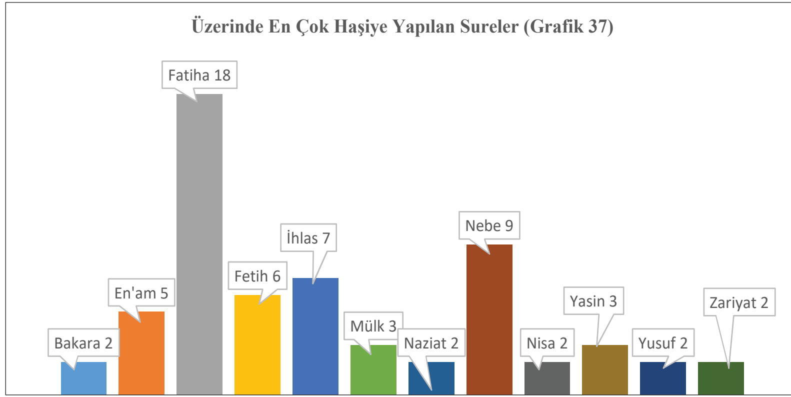
En'am 158. Ayette yukarıda da değinildiği gibi müşriklerin iman etmek için meleklerin veya Allah'ın yahut bazı apaçık işaretlerin gelmesini istemeleri gibi olağandışı beklentilerine işaret ediliyor. Ancak bu durumlar hâsıl olduğunda yapacakları iman bir işe yaramayacak, fayda vermeyecektir. Fakat daha önce iman etmiş olanların imanı fayda verecek, imanında hayır ve güzellik bulmuş olanlar kurtulacaktır. İmanın ne zaman kabul olup olmayacağı, ne zaman işe yarayıp yaramayacağı gibi kelâmî hususların işlendiği ayet, birçok Osmanlı âlimi tarafından müstakil bir ayet tefsiri olarak işlendiği gibi, yine muhtelif Osmanlı âlimleri, bu ayet üzerine yapılmış tefsirlere şerh ve haşiye de yazmışlardır.

Nebe 23'te cehennemliklerin orada uzun süre/ebedi kalacakları ifade edilmektedir. Fetih suresinin başındaki ayetlerde Hz. Peygamber'e nusret edilip zafer verildiği, günahlarının affedildiği konuları işlenmektedir. Enfal 51'de kişinin başına ne gelirse yaptığından kaynaklandığı ve Allah'ın asla kullarına zulmetmeyeceği izah ediliyor. Bakara 253, bazı peygamberlerin, diğerlerinden farklı olduğu ve bazılarının özel niteliklerinin bulunduğuyla ilgilidir. Bakara 22'de ise Allah'ın bazı nimetleri hatırlatılarak her türlü şirkten sakındırma söz konusu ediliyor. Besmele her zaman ve mekânda tefsirlere, şerh ve haşiyeler konu olmuş en önemli ayetlerden biridir. Enbiya 1'de hesap gününün yakınlığından ve insanların bundan gafil olduklarından bahsedilirken, En'am 1'de gökleri ve yeri yaratan, zulumât ve nuru var eden Allah'a hamd ve kâfirlerin inkârına işaret edilmektedir.

Osmanlıda üzerinde şerh, haşiye, ta'lika, risale yazılan ayetleri incelediğimizde bunların büyük bir kısmının itikâdî-kelâmî konularla ilgili olduğunu görüyoruz. Nisa suresi 101. Ayetinde yolculukta namazın kısaltılabileceğinden bahseden ayet hariç namazla ilgili hiçbir ayete yer verildiğini görmedik.

Zekâta dair bir şerh-haşiyeye de tesadüf etmedik. Hacla ilgili bir-iki haşiye bulduk. Bunların dışında temel ibadetlerle ilgili bir ayet üzerinde çalışma yapıldığına rastlamadık. Daha ilginci, başta ana-baba hakları olmak üzere, akrabalık, komşuluk, kardeşlik, dostluk, fakiri, yoksulu himaye, zina, içki, hırsızlık, adam öldürme gibi haramlardan sakınma ve benzeri ahlâkî ve ahkâm nitelikli hiçbir ayet üzerinde herhangi bir çalışma yapıldığını da tespit edemedik.

Üzerinde en çok haşiye yapılan surelere gelince bunların başında aşağıdaki grafikte de görüldüğü gibi Fatiha gelmektedir.



Fatiha suresine tespitlerimize göre 18 haşiye yapılmıştır. Bunlar kimler tarafından ne zaman yapıldığı belli olmayan haşiyelerdir. Bundan sonra sırasıyla Nebe (9), İhlas (7), Fetih (6), En'am (5), Mülk (3), Yasin (3), Bakara (2), Naziat (2), Nisa (2), Yusuf (2) ve Zariyat (2) gelmektedir. Osmanlının her döneminde Fatiha, Nebe, İhlas, Mülk, Yasin, Yusuf ve Fetih sureleri üzerinde çok sayıda müstakil veya şerh-haşiye türünden tefsirler yapılmıştır. En'am suresi de dikkat çeken bir suredir, ancak tespitlerimize göre bu sureye daha çok haşiyeler yapılmıştır. Bakara ve Nisa sureleri uzun olmalarına rağmen müstakil tefsirlere veya haşiyelere konu olabilmişlerdir. Tabi bunlar bazen yarım da olabiliyorlar. Burada Naziat ve Zariyat üzerine 2'şer tane şerh yazılmış olması dikkatimizi çekmiştir.

Cüzler üzerine yapılan haşiyelere baktığımızda 8 tane görüyoruz. Bunların tamamı Amme cüzü üzerine yapılmıştır. 4'ünün Beyzâvî tefsirine yapıldığı tasrih edilmiş, 4'ünün ise hangi tefsire yapıldığı belirtilmemiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

1 - Osmanlının 17. Asrını irdelediğimiz bu çalışmada temel kaynağımız Aralık 2016 tarihinde İSAM'ın sitesinde bulunan Türkiye Kütüphaneleri veri tabanı oldu. Orada ilgili kısma "tefsir" yazarak yaptığımız araştırmada 5400 küsur eser tespit ettik. Bunları teker teker inceledik. İsminde tefsir kelimesi geçtiği halde Kur'an tefsiriyle alakası olmayanları ayıkladık. Sadece Kur'an tefsiriyle ilgili olanları incelemeye tabi tuttuk. Bu şekilde elde ettiğimiz 5000 civarında tefsir eserini burada tasnife ve değerlendirmeye tabi tuttuk.

2 - Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında bulunan tefsirlerle ilgili bilgilerin kütüphanelere göre muhtelif kişiler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu kütüphanelerin bazılarını kataloglayan kişinin/kişilerin oldukça tecrübeli, konuya vakıf, Arapça ve Osmanlıcayı gayet iyi bilen, yazma eserleri okumada deneyim sahibi kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda dinî eserler ve konulara da vakıf oldukları anlaşılan bu kişiler, ilgili kütüphanede geçen tefsir eserlerini tanıtırken haklarında gayet güzel, doğru ve anlaşılır bilgiler vermişlerdir. Bu kişilere emeklerinden, gayretlerinden dolayı teşekkür etmek gerekir. Ne yazık ki bazı kütüphaneleri kataloglayanlar için bunu söylemek mümkün değildir. Kitapları tanıtırken verdikleri bilgilerden hem Arapçayı, hem de Osmanlıcayı iyi bilmedikleri anlaşılmaktadır. Kişi, kitap, eser, yer gibi isimler verilirken çok ciddi yanlışlıklar yapılmıştır. Bunların yazma eserleri okumak konusunda da oldukça yetesiz olduğu aşikârdır. Daha ötesi Kur'an'daki sure adlarını dahi bilmedikleri anlaşılıyor. Başta Mülk suresini Melek suresi olarak vermek olmak üzere birçok surenin ismi yanlış verilmiştir. Müellif isimleri eksik veya yanlış kaydedilmiştir. Eser ismi için de aynı şey söz konusudur. Kur'an'da olmayan bazı ibarelerin Kur'an ayeti gibi verildiği de vakidir. Birçok yerde eser adı "risale fi tefsiri kavlihi teala" örneğinde olduğu gibi verilmiş, bunun hangi ayet olduğu tasrih edilmemiştir.

3 - Bu bilgileri kullanırken çok zorlandık. Kendimiz doğrusunu bulmaya, yanlışı düzeltmeye gayret ettik. Ama her zaman bu konuda başarılı olduğumuzu, tüm hataları tespit edip düzelttiğimizi söyleyemeyiz. Çünkü bunun için büyük bir zamana ve ciddi bir emeğe ihtiyaç vardır. Bu yüzden çoğu zaman elimizde bulunan bu bilgileri kullanmak zorunda kaldık. Dolayısıyla veri tabanındaki bilgilerin eksik veya yanlış olmasından kaynaklanan bazı yanlışlarımız olmuştur. Bunları daha sonraki çalışmalarımızda tashih etmeye ve doğru halini kullanmaya gayret edeceğiz. Bu vesileyle yazma eserlerimizle ilgili çok ciddi, titiz, detaylı bir çalışmayı tecrübeli ve ehil kişilere yaptırmak, bunların da bu işi sabırla, metanetle ve dikkatli bir şekilde yapmalarını sağlamak büyük bir zaruret arz etmektedir.

4 - İSAM'ın Aralık 2016 tarihinde sitesinde bulunan Türkiye Kütüphaneleri veritabanında aralarında Süleymaniye, Nuruosmaniye, Köprülü, Millet, Ankara'daki Milli Kütüphane, Konya, Burdur, Manisa, Antalya gibi muhtelif illerimizin kütüphanelerinin de bulunduğu 60'ı aşkın kütüphane kayıtlıydı. Başta Süleymaniye olmak üzere birkaç tanesiyle yaptığımız karşılaştırmada, bazı tefsir eserlerinin Süleymaniye'de olduğu halde sözü geçen veri tabanında olmadığını gördük. Üstelik bununla birçok kez karşılaştık. Biz, bu çalışma için ilgili veri tabanını esas aldığımız için bu eserleri vermedik. Dolayısıyla aslında 17. Asırda daha çok tefsir eserinin üretilmiş olduğunu, bu çalışmamızın bunların tümünü yansıtmadığını söyleyebiliriz.

5 - Bu da iyi ve ciddi bir kataloglamaya ne kadar ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Biz, başta Süleymaniye olmak üzere kütüphanelerimizde kataloglama faaliyetlerine önem ve özen gösterildiğini biliyoruz, yukarıda belirttiğimiz gibi bunu son derece iyi yapan kütüphanelerimiz vardır; esasen ilgili veri tabanını kullanırken bunu müşahade ettik, ama bu çalışma bize çok büyük eksiklerin de olduğunu gösterdi.

6 - Buna göre bu çalışmada verdiğimiz rakamlar nihâî rakamlar değildir. Başka bir çalışmada farklı rakamlar elde edilebilir. Ancak bu rakamların ortalama bir fikir verdiğini ve bu açıdan da önemli olduğunu söyleyebiliriz.

7 - Buraya kadar verdiğimiz bilgilerle Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tefsir mirasını gözler önüne sermeye çalıştık; bunu da panoramik bir bakışla ortaya koyduk. Çalışmada Osmanlının 17. Asrında azımsanmayacak kadar çok tefsir eserinin üretildiğini tespit ettik ve bunları gözler önüne serdik. Bunları mümkün olduğunca sayısal değerler kullanarak ve grafikler halinde sunarak verdik, böylece zihinde konuyla ilgili kalıcı bir bilginin oluşmasını sağlamaya gayret ettik. Ayrıca 17. Asırda üretilmiş olan tefsir mirasının anlamlı ve anlaşılır olması için bir önceki ve bir sonraki asırlar olan 16 ve 18. Asırlarda üretilmiş olan tefsirlerle sayısal karşılaştırmalar yaptık. Bu arada dönemsel olarak diğer Müslüman beldelerde üretilmiş olan tefsirlerle mukayeseler yapmaya çalıştık. Böylece Osmanlının 17. Asrında ortaya konmuş tefsir eserlerinin Osmanlı asırları içinde nasıl bir anlam ifade ettiğini; diğer Müslüman beldeler arasında nasıl bir yer tuttuğunu göstermeye çalıştık.

8 - Bunları yapmasaydık, 17. Asırda elde edilen tefsir eserlerini anlatan rakamların ne anlama geldiğini, nasıl bir büyüklüğe tekabül ettiğini anlayamazdık. Söz gelimi bu asırda 100 tane tefsir eserinin üretildiğini kabul edelim; bunun az mı, çok mu, normal mi olduğunu anlamak için diğer asırlarda ve beldelerdeki ürünleri analatan rakamlara sahip olmamız gerkiyor. Şayet 16. Asırda 150, 18. Asırda 140 eser üretilmişse o zaman 17. Asırdaki

100, az demektir, ama bu asırlarda üretilmiş eserlerin sayısı 50 civarındaysa, en azından 100'ün altındaysa o zaman 17. Asırdaki üretim oldukça iyi demektir. Üç asırdaki rakamlar birbirine yakınsa bu durumda 17. Asırdaki üretimi normal karşılamak gerekir. Aynı husus diğer İslâm beldeleri için de geçerlidir; Osmanlının 17. Asrında bir varsayım olarak 100 eser üretilmişken, İran'da, Ortaasya'da, Hindistan'da, Arabistan'da, Kuzay Afrika'da, Mısır'da bundan daha fazla üretim yapılmışsa, Osmanlıdaki az demektir, daha az üretim yapılmışsa Osmanlıda durum iyi demektir, yakınsa o zaman da Osmanlıdaki durum normal demektir. İşte bunu diyebilmek için gücümüz nisbetinde ve elimizde bulunan kaynakları kullanarak sayısal mukayeseler yamamızı sağlayacak şekilde araştırmalar yaptık; tespit ettiğimiz eserleri sayıların diliyle ifade ettik, sonra bunları birbirleriyle karşılaştırarak ne anlama geldiğini izah etmeye çalıştık. Bunun için kullandığımız grafiklerle bunu daha açık ve anlaşılır şekilde serdettik.

9 - Burada verdiğimiz eserler, Omanlının 17. Asrında Anadolu ve Balkanlarda yetişmiş âlimlerin ürünleridir. Şayet bir âlim –mesela- Mısır'da veya Arabistan'da yahut İran, Ortaasya coğrafyasında yetişmiş, sonra da Osmanlı topraklarına gelip orada üretim yapmışsa ona da burada yer verdik. Osmanlıda yetiştirği halde daha sonra Arabistan veya benzeri bir coğrafyaya göçmüş olanları da kökü itibariyle Osmanlı olduğu için zikrettik. Suriye-Filistin gibi Osmanlı tebası olduğu halde bu çalışmada sınırları çizilen coğrafyanın dışında kalan, oralarda yetişen ve eser yazan âlimleri, onların eserlerini burada kullanmadık. Ne var ki, bir âlimin gerçek anlamda nereli olduğu konusunda zorluk çektiğimiz durumlar olmuştur; bu durumlarda kendi çalışmalarımızı hesaba katarak karar verip ona göre hareket ettik. Esasen bazan kaynaklarda da bu konularda yanlış veya eksik bilgiler olabiliyor. Bundan dolayı bu çalışma için sınırlarını çzidiğimiz Osmanlı coğrafyasına dâhil olmadığı halde burada yer verdiğimiz âlimler ve eserler olabilir yahut Osmanlı coğrafyasına ait olduğu halde bu konuda net bilgiye sahip olmadığımız için ihmal ettiğimiz âlimler ve eserler olabilir.

10 - Bazı âlimlerin vefat tarihleri konusunda da ciddi sıkıntılar yaşadık. Kaynaklarda verilen bazı âlimlerin vefat tarihleri arasında ciddi farklar vardır. Bazı kaynakların 16. Asra dâhil ettiği bir âlimi, başka bazı kaynaklar 17. Asra katmışlardır. Bu husus diğer asırlar için de söz konusudur. Bunun tersi de vakidir. Bu durumlarda da biz farklı kaynaklardan teyitler alarak bir tercihte bulunduk. Zaman zaman tercihlerimizde yanılmış olabiliriz.

11 - Öte yandan müelliflerin isimlerinde yanlışlıklar ve karışıklıkların da olduğunu belirtmeliyiz. Birçak müellifin isimleri, meşhur olduğu isimleri,

baba ve dedelerinin isimleri, nibesi, künyesi verilirken de zaman zaman ihtilatlar söz konusu olmuştur. Biz de bu bilgileri kullandığımız için bazen aynı müellifi iki kez göstermiş olabiliriz. Gerçi bütün bu konularda mümkün olduğunca hassas davranmaya çalıştık, ama yine de gözden kaçmış yanlışlıklar olabilir.

12 - Osmanlı âlimlerine ait tefsirlerin tam olup olmadığı hususu da zorluk teşkil eden hususlardandır. Eserin isminden onun tam bir tefsir olduğu anlaşılmakla birlikte incelendiğinde tam bir tefsir olmadığı anlaşılmaktadır. Ya da tam tefsir olmadığını sandığınız bir eser icabında tam tefsir olabiliyor. Eserin bir veya iki cildi bulunup devamı bulunmayınca bunun noksan olduğu söylenebiliyor. Oysaki o tefsirin diğer ciltleri başka yerlerde mevcut olabiliyor. 17. Asırda tam olduğunu belirttiğimiz tefsirlere ve buna göre yaptığımız değerlendirmelere bu açıdan da bakmak gerekir.

Benzer şeyleri ayet ve sure tefsirleri için de yapmak mümkündür. Bunların bir kısmının adından tam tefsir olduğu zannedilebiliyor, incelenince sure veya ayet tefsiri olduğu anlaşılıyor.

13 - Bazen eser iki ayrı şekilde isimlendirilmiş olabiliyor. İyi tetkik edilmediği takdirde bu eser iki ayrı eser zannedilebiliyor, oysaki eser tek bir eserdir. Bu da rakamlar konusunda bazı tereddütler yaratabiliyor.

14 - Ancak hem mekân, hem zaman, hem isim, hem künye gibi konularda verilen bilgilerin yanlış olmasınden dolayı haklarında bu şekilde sıkıntılar çektiğimiz âlimlerin/eserlerin sayısı azdır; bu çalışmanın güvenirliliğini zedeleyecek miktarda değildir. Her hâlükârda burada verdiğimiz rakamlar ortalama olarak doğrudur; bu tür çalışmalarda olabilecek kadar hata payına sahiptir.

15 - Kütüphanelerimizde vefat tarihi verilmemiş çok sayıda âlim vardır. Aynı zamanda bir tefsir eseri de yazmış olan bu âlimleri hangi asra koymak gerektiği hususu da işkâl teşkil etmektedir.

16 - Öte yandan yine kütüphanelerimizde mevcut olan fakat kime ait olduğu, kim tarafından yazıldığı belli olmayan, yani müellifi/müfessiri meçhul olan çok sayıda eserimiz de bulunmaktadır.

17 - Bazı eserler vardır ki ismine bakarak onun tefsir eseri olduğunu anlamak mümkün değildir. Bunlar ancak iyi bir tetkik neticesinde anlaşılabilmektedir. Burada bu rakamları tespit ederken bu hususun da bizi zorladığını belirtmeliyiz.

18 - Biz vefat tarihi, eserin kime ait olduğu, eserin tefsir olup olmadığı hususlarında bilgi sahibi olmadığımız veya tereddüt ettiğimiz tüm kişi ve

eserleri mümkün olduğunca tahkik etmeye ve haklarında bilgi edinmeye çalıştık. Tespit ettiklerimizi ilgili yerlere koyduk ve rakamlara dâhil ettik. Diğerlerini ise bilinmeyenler kategorisinde değerlendirdik.

19 - Bütün bunlardan sonra bu çalışmada Osmanlının 17. Asrında yüzlerle ifade edilecek kadar çok tefsir eserinin üretildiğini tespit ettiğimizi belirtelim. Nitekim çalışma boyunca ayet, sure, cüz, tam-eksik tefsir, tercüme tefsir ve haşiye olmak üzere bu asırda toplam 335 kadar eserin yazıldığını tespit ettik. Bunlar niteliği hakkında bilgi sahibi olduğumuz, müellifinin vefat tarihini bildiğimiz eserlerdir. Niteliği hakkında bilgimiz olmayan, müellifinin vefat tarihini bilemediğimiz ancak 17. Asra ait olmaları muhtemel olanları da kattığımızda bu say 500'lere yaklaşacaktır. Bu ise asla azımsanmaması gereken bir rakamdır.

20 - İSAM'ın sisteminde bulunan veri tabanını kullanarak elde ettiğimiz bu rakamların Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tüm tefsir eserlerini ifade etmediğini yukarıda belirtmiştik. Biz burada sözü geçen veri tabanını esas aldığımızdan 17. Asra ait olduğunu tespit ettiğimiz ancak sistemde zikredilmeyen eserleri rakamlara dâhil etmedik. Öte yandan 17. Asra ait olup henüz tespit edilmemiş tefsir eserlerinin olduğu da bir vakıadır. Bundan 15-20 yıl önce bugün bildiğimiz Osmanlıya ait tefsir eserlerinin önemli bir kısmını bilmiyorduk, bunlardan bîhaber idik. Bundan dolayı elde bulunan az esere binaen Osmanlı tefsir mirasının az, zayıf, yetersiz, önemiz, kaale almaya değmez olduğunu söylüyor, buna dair yorumlar yapıyor, bunun üzerinden eleştirilerde bulunuyorduk. Elimizde bulunan bunca eserden haberdar olduktan sonra yine de Osmanlı tefsir mirasına dair bu tür eleştiriler yapmak hiç de doğru olmaz. Hele bir de ileride tespit edilecek eserlerin de olabileceğini hesaba katarsak bu tür eleştiriler acele yapılmış insafsız ekeştiriler olur.

21 - Bu çalışma ve benzeri araştırmalar bize gösteriyor ki, Osmanlıda az tefsir üretilmemiştir; tam aksine Osmanlı asırları ve bu arada 17. Asır, tefsir eserleri açısından oldukça zengin, berketli ve verimli asırlardır. En azından sayısal olarak rahatlıkla bunu söyleyebiliriz. Diğer Müslüman bölgelerle mukayese ettiğimizde, rakamlara bakarak onlardan geri değil, hayli önlerinde olduklarını görüyoruz. Bundan hareketle Osmanlı âlimlerinin bu konudaki gayret ve çabalarını takdirle karşılamak gerekir.

22 - Dönemin şartları göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapacak olursak ve buna göre elimizde bulunan rakamlara bir mana yükleyecek olursak sözü geçen âlimlerin çaba ve gayretlerine olan takdirlerimizin boyutu daha da büyüyecektir. Unutulmamalıdır ki, bu âlimler o dönemin nispeten ilkel olan şartlarında eser yazıyor ve yayıyorlardı. Henüz matbaa

ülkemize gelmemiş; kullanıma alınmamıştı. 18. Asırda geldikten sonra da burada bizim konumuz olan tefsirlerin de aralarında bulunduğu dini eserlerin basımı söz konusu olmamıştır. Aralarında tefsirlerin de olduğu dini eserler sadece istinsah yoluyla çoğaltılarak yayılıyordu. Bu da meşakkatli ve zaman alan bir işti. Öte yandan kitap yazmak için gerekli olan kalem, kâğıt, mürekkep gibi alet ve edevat az ve kısıtlı olduğu gibi, eser yazmak için ihtiyaç duyulan ortamlar da bugünkü kadar rahat ve kolay değildi. Bundan 300-400 yıl öncesinden bahsettiğimiz unutulmamalıdır. Sözünü ettiğimiz 500 civarındaki eser bu şartlarda üretilmişlerdir.

23 - Şunu da belirtelim ki, burada verdiğimiz rakamların içinde daha önce yazılıp 17. Asırda istinsah edilmiş âlimlerin eserleri yoktur; verdiğimiz rakamlar ve bu rakamların işaret ettiği eserler, 17. Asırda vefat etmiş âlimlerin telif ettiği eserlerdir. Elimizde bu yüzyılda istinsah edilmiş eserlerin adediyle ilgili ciddi rakamlar vardır, ancak henüz bunları tespit noktasındaki çalışmamız devam ettiği için burada herhangi bir rakam telaffuz etmek istemiyoruz. Şu kadarını söyleyelim ki, bunları da hesaba kattığımızda 17. Yüzyıla ait, bu yüzyılda telif ve istinsah edilmiş tefsir eserlerinin sayısı 500'ün çok fevkinde bir rakam olacaktır.

24 - Tefsirlerin içerik ve şekil bakımından değerlerine geçmeden önce 17. Asırda üretilmiş çok sayıda Osmanlıca tefsir eserinin olduğuna da işaret edelim. Bunların sayısı çoğunluğu sure olmak üzere 35'tir. Ancak bilinmeyenler başlığı altında verdiklerimizi de buna kattığımızda Osmanlıca tefsir eserlerinin sayısı bunun çok üstüne çıkacaktır. Daha ziyade halka yönelik yazılan bu eserlerin Osmanlı Tefsir tarihi içinde mühim bir yeri olduğu gibi, Türk Dili açısından da büyük bir önemi haizdirler. Bunların içinden bilhassa Ayntâbî Mehmet Efendi'nin *Tefsir-i Tibyân* adlı eserine dikkat çekmek istiyoruz. Sultan IV. Mehmed'in talep ve desteğiyle yazılmış olan tefsir,[258] Osmanlıda büyük bir rağbet görmüş; matbaada tabedilen ilk dinî eser ve aynı zamanda ilk tefsir olmuş;[259] defalarca basılarak pek çok Osmanlı ailesinin kütüphane raflarında yerini almıştır.[260]

25 - Bu dönmede aynı zamanda bazı tefsirler Osmanlıcaya tercüme de edilmişlerdir. Bunların en önemlilerinden biri olarak yine Osmanlı toplumunda büyük rağbet görmüş olan Şeyh Ömer Adûlî Niğdevî'nin (v. 1635) *Tefsir-i Terceme-i el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı eseri zikretmek isteriz. Eser, Hüseyin Vâiz el-Kâşifî'nin (v. 1514) *el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı Farsça tefsirinin tercümesidir.[261]

26 - Burada Osmanlıda manzum olarak yazılmış birkaç sure tefsirine de işaret etmek gerekir ki, bunların dil ve edebiyat sahasındaki kıymet ve de-

ğerleri daha da büyüktür. Bu cümleden olarak Okçuzade Mehmet Şahi'nin *en-Nazmu'l-Mübin* ile Şehsuvaroğlu Ali'nin *Riyâzü'l-Ğufran* adlı eserine dikkat çekmek istiyoruz.

27 - Osmanlı tefsirinin en belirgin ve en öne çıkan yanlarından biri şerh ve haşiyeciliktir. Osmanlının 17. Asrında 150'den fazla haşiye yazılmıştır. Büyük bir kısmı Beydâvî tefsiri üzerine yapılmış olan bu haşiyeler arasında bir-iki varaklık olanlar yanında birçok ciltten ibaret olanlar da vardır. Burada dikkat çeken bir husus olarak haşiye üzerine haşiye yazma geleneğinin de Osmanlıda var olmasıdır. Bunlar daha ziyade Sa'di Çelebî'nin (v. 1538) Kadi Beyzâvî haşiyesine yapılmış olan haşiyelerdir.

28 - 17. Asırda tefsir yazmış Osmanlı âlimlerinin büyük bir kısmı tarikatlarla ilişkilidirler; bunların bir kısmı bizzat herhangi bir tarikatın şeyhi konumundayken, bazıları da tarikatın önemli müntesibi durumundadırlar. Haliyle bu durum tefsirlere de yansımıştır ve dönemin tefsirlerinin belirgin bir özelliği tasavvufî bir neşve ile yazılmış olmaları, işârî bir nitelik arz etmeleridir. Bu noktada bilhassa Aziz Mahmud Hüdâî'yi hatırlatmak gerekir. Bunun yanında Niyazi-i Mısrî örneğinde olduğu gibi batınî bir anlayış sergileyenler de olmuştur.

29 - Ancak dirayet yönü, bilhassa akaid-kelam konularının ağır bastığı tefsirler de çoktur. Nitekim yukarıda buna dair örnekler verdik.

30 - Osmanlının diğer asırlarında olduğu gibi bu asırda da Osmanlıda Tefsirle iştigal etmiş olan bir bayan bilmiyoruz. Hindistan'da ise Canan Begüm (v. 1070/1660) adında bir hanımın Tefsirle iştigal ettiğini biliyoruz.[262]

31 - Bu kantitaif analizin ardından kalitatif olarak eserlere baktığımızda bunların önemli bir kısmının tefsir tarihi içinde yer alacak nitelikte olmadığını söyleyebiliriz. Başta ayet tefsiri niteliğinde olanlar olmak üzere bu eserlerin önemli bir kısmı bir sayfalık, ya da onun biraz fevkinde olan eserlerdir. Sure tefsirleri içinde de oldukça kısa olanlar vardır. Bunlar birkaç varaktan ibarettirler. Bunun yanında gerek ayet, gerekse sure tefsiri türünden olsun oldukça ihatalı ve kapsamlı olanlar da vardır. Tam veya eksik tefsir türünden olanlara baktığımızda başta *Tefsir-i Tibyân* olmak üzere bazı eserlerin Kur'an'ın tümünü kapsayan telif tefsirler olduğunu söyleyebiliriz. Şerh ve haşiye türünden yazılan eserlerin içinde de tek sayfalık, birkaç varaklık olanlar yanında Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Misri el-Hafaci (v. 1659)'nin *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi Haşiye ale'l-Beydâvî* adlı eseri gibi oldukça hacimli olanlar da vardır.

32 - Bu noktada İran'da aynı dönemde üretilmiş tefsirlerle mukayese yaptığımızda bu ülkede üretilen tefsirlerin daha kapsamlı, daha hacimli ve daha

sistemli olduğunu söyleyebiliriz. Aralarında Mısır'ın da olduğu Arap âleminde de telif ve haşiye türünden oldukça kapsamlı tefsirler yazılmıştır.

33 - Osmanlının 17. Asrında üretilmiş tefsirlere içerik yönünden baktığımızda bilhassa ayet tefsirlerinde daha ziyade itikâdî-kelâmî konuların işlendiğini görüyoruz. Allah'ın eşsizliği, hayy ve kayyum oluşunu ve benzeri ilâhî nitelikleri anlatan ve Ayetelkürsi diye bilinen Bakara suresi 255. Ayet; müşriklerin iman etmek için meleklerin veya Allah'ın yahut bazı apaçık işaretlerin gelmesini istemeleri gibi olağandışı beklentilerine işaret eden En'am suresi 158. Ayet; Allah'ın Peygambere yüklediği vecibeleri yerine getirmede Peygambere herhangi bir zorluğun olmadığını anlatan Ahzap suresi 38. Ayet; kıyamette bazı yüzlerin simsiyah kesileceğini anlatan Abese suresi 38. Ayet; kim neyle karşılaşırsa kendi yaptığı sayesinde olacağını ve Allah'ın kullarına asla zulmetmeyeceğini anlatan Al-i İmran suresi 182. Ayet; kıyametin, hesabın yaklaştığını, müşrklerin bu konudaki duyarsızlıklarını anlatan Enbiya suresinin ilk ayetleri; Allah'ın yeryüzünde bir halife var edeceğini ve meleklerle Allah arasında bu konuda geçen muhavereyi işleyen Bakara suresi 30. Ayet; Allah'ın yer ve gökleri altı günde yarattığını, daha önce arşının su üzerinde olduğunu bildiren Hud suresi 7. Ayet; denizler mürekkep olsa ve Allah'ın sözlerini yazmaya başlasalar bunların tükeneceğini, ama Allah'ın sözlerinin tükenmeyeceiğini belirten Kehf suresi 109. Ayet; Allah'ın yer ve göklerin nuru olduğunu işleyen Nur suresi 35. Ayet; hiçbir varlığın Allah'ın benzeri olamayacağını işleyen Şura suresi 11. Ayet ve benzeri ayetlerde geçen hususlar daha fazla işlenmiştir. Bu arada fetih, nusret, zafer, ilahi yardım gibi konuları işleyen ayetler de tefsirlere konu olmuştur.

34 - Bunlara bakarak Osmanlının 17. Arında âlimlerin ve halkın gündeminde hangi teolojik konuların yer aldığını öğrenebiliriz. Ayetelkürsi, okunması konusundaki teşvik edici hadisler sayesinde her zaman ve her yerde çok okunmuş, çok tefsir edilmiştir. Dolayısıyla bunu belli bir asrın teolojik konularını tespit için kullanmak doğru olmaz. Ama diğer ayetler bize bu konuda bilgi veriyorlar. Demek ki 17. Yüzyıl Osmanlı âlimleri daha çok yukarıda zikrettiğimiz bu konuları önemseyip öncelemişler ve bunlarla ilgili yorum yapmayı yeğlemişlerdir. Esasen bu asrın en önemli hâdiselerinden biri olan ve yıllarca devam eden Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasındaki tartışma konularına baktığımızda da bunu anlayabiliyoruz.

35 - Buna karşılık ibadetlerle ilgili ayetler tefsirlere fazlaca konu olmamıştır. Her ne kadar bazı çalışmalar söz konusu ise de[263] ahlâkî konuları işleyen ayetler yeterli derecede gündeme alınmamıştır. Cezâî müeyyideleri

işleyen ayetler yorumlanmamıştır. Haram olan yiyecek, içecek, eylem ve davranışlar işlenmemiştir. Oysaki bu dönemde başta Kadızâdelilerle Sivâsîler arasında olmak üzere ulema arasında tütün ciddi tartışmalara konu olmuş, hatta Sultan IV. Murad tarafından yasaklanmış; tütünün kullanıldığı kahvehaneler yıktırılmıştır.[264] Faiz söz konusu edilmemiştir. Zina, hırsızlık gibi eylemler gündeme getirilmemiştir. Ana-baba hakları, Peygamber sevgisi, birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, gıybet, haset, dedikodu, tecessüs gibi ahlâkî konular kafi derecede göz önünde bulundurulmamıştır. Kevnî ayetler; gözkyüzü ve gökyüzünde bulunan varlıklar, yeryüzü, dağlar, ağaçlar, çiçekler, böcekler, sürünen, yürüyen, uçan hayvanlar, nehirler, denizler, denizlerde bulunan varlıklar, hava, insanın yaratılması, ana rahminde geçirdiği aşamalar gibi hususlar, bunlarla ilgili yaşanan olaylar üzerinde tefekkürü tavsiye eden ayetler fazlaca kaale alınmamıştır. Bireysel ve toplumsal hayatı ayetler üzerinde inşa etmek, Kur'an felsefesi çerçevesinde bir hayat tanzim etmek gibi pek çok husus da tefsirlere konu olmamıştır. Demek ki bunlar gündeme gelecek, yorumlanacak kadar hayatta etkili olan konular değildir. Biz bunu, sadece elde mevcut eserlerin isimlerinden hareketle söylüyoruz. Bunların içinde bu konular işlenmiş olabileceği gibi, bizim ulaşamadığımız bazı eserlerde de bunlar ele alınmış olabilir. Öte yandan –mesela örtünme gibi- bazı konular sorun olmadığı için gündeme getirilmemiş olabilir. Bu konuları az işlenmesi bundan olabilir...

36 - Sureler açısından bakarsak diğer dönemlerde olduğu gibi bu asırda da Fatiha, İhlas, Yasin, Yusuf gibi sureler çokça tefsir edilmişlerdir. Bunlar her asırda çokça işlenmiş surelerdir. Bunların üzerinden 17. Asırla ilgili özel yorumlar yapmak doğru olmaz. Ancak diğer dönemlerde az işlendiği veya hiç işlenmediği halde bu asırda fazlaca işlenen surelere bakarak bu konuda yorum yapabiliriz. Buna göre Fetih suresinin bu asırda çok tefsir edilmiş olmasını, yapılan savaşlarda beklenen zaferle ve ilahi yardımla ilişkisini kurabiliriz. Askere ve halka ümit ve moral vermek için yorumlandığını ileri sürebiliriz. Nasr suresinin de bu asırda çokça tefsir edilmesini bununla ilişkilendirebiliriz. Bunu siyasi ve askeri konjonktürle ilişkilendirmek mümkündür. Bakara suresi pek çok konuyu işleyen bir sure olduğu için bilhassa bu sureyle şu veya bu konu murad edilmiştir demek zordur. Ancak Furkan ve A'la surelerinin içeriklerine bakarak bazı yorumlar yapmak mümkündür. Kadir suresi kadir gecesine has özel bir suredir.

37 - Bu surelerin içeriklerine bakarak Osmanlı toplumunun 17. Yüzyılına ait bazı toplumsal analizler yapmak mümkündür ki bunların bir kısmına yukarıda değindik. Şunu belirtmekte fayda vardır: Bir âlimin bir ayeti veya su-

reyi tefsir etmesi için ille de o konuda bir takım sorunların gündeme gelmiş olması gerekmez; pekâlâ bir ayet veya sure bir müfessirin dikkatini celbetmiş olabilir veya gördüğü başka bir nedenden dolayı onu tefsir etmiş olabilir. Bu da bir vakıa olmakla birlikte genelde gündem oluşturan, tartışmalara müncer olan konular üzerinde eser yazmak daha yaygın bir anlayıştır.

38 - Burada Lokman, Hucurat, İsra gibi ahlâkî konuların işlendiği surelerin tefsirlere konu edilmemiş olmasının dikkat çektiğini belirtmeliyiz. Öyle anlaşılıyor ki bu surelerde üzerinde durulan konular, 17. Asır Osmanlı toplumunda gündem oluşturacak kadar önemli olmamışlardır.

39 - Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, Osmanlının 17. Asrı, medrese-tekke çatışması noktasında Osmanlı asırları içinde en yüksek noktaya ulaşmış, en hararetli tartışmalara sahne olmuştur. Aslında biri "ilm"i, diğeri de "irfan"ı temsil ettiğini söyleyebileceğimiz, dolayısıyla da birbirinin mütemmimi durumunda olması gereken medrese ve tekkenin birbirlerini nakzeden, birinin diğerini yok etmeyi istihdaf ettiği bir kavgaya dönüşmesi son derece üzücüdür. Ama ne yazık ki bu kavga yapılmış, hem de 25 yıl sürmüştür. Nitekim IV. Murat döneminde 1630'lu yıllarda başlayan kavga, ancak IV. Mehmed'in saltanatı döneminde 1655'li yıllarda sona ermiştir. Bir yandan medreseyi temsil eden ve Kadızade Mehmet Efendi (v. 1635) riyasetindeki "Kadızadeliler" diye bilinen gurup, diğer yandan tekkeyi temsil eden ve Abdülmecid Sivasi (v. 1639) öncülüğünde "Sivasîler" diye bilinen gurup arasında, "riyaziyeyle ve aklî bilgilerle uğraşmanın câiz olmadığ, Hızır'ın hayatta olmadığı, semâ' ve deverân, ezan, mevlid ve Kur'ân'ın makamla okunması, tasliye ve tarziye, türbe ve kabir ziyareti, cemâatle nâfile namaz kılınması, tütün ve kahve içilmesi, musâfaha ve inhina gibi hususların meşru olmadığı, Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin ve İbn Arabî'nin kâfir olduğu, Firavun'un imânının geçersizliği, devlet katında yapılan bazı işler karşılığında alınan paranın rüşvet değil ücret olduğu, Yezid'e lanet gerektiği" gibi dinin temel konularına ait olmayan ve toplumun mevcut dinî sorunlarını çözmeye katkı sağlamayan, ilmî değer ve önemi hâiz olmayan konularda çok ciddi, çok sert tartışmalar yaşanmış, bu tartışmalar arasında birbirlerini tahkir, tekzip, tekfir gibi ilmî tartışmalarda kabulü mümkün olmayan durumlar yaşanmıştır. Kadızadeliler, Osmanlı toplumunun yaşamakta olduğu sosyal, siyasi, askeri, dinî, ahlâkî sıkıntı ve sorunların temelinde "tekke" düşüncesinin olduğunu söylerken, Sivasîler, bunu şiddetle reddederek, medrese zihniyetinin problem ürettiğini ileri sürmüşlerdir. Aynı zamanda "fakih" kelimesinden hareketle "Fakılar" diye de bilinen Kadızadeliler, tartışmalarını "bidat ve bidatçılarla mücadele" ekseninde yapmışlar ve buradan tekke-tasavvuf ehline eleştiriler yapmışlardır.[265]

40 - Bu tartışmalarda Sivasîlerin başını çeken Abdülmecid Sivâsî, aynı zamanda tefsir yazmış kişilerden biridir. Sivâsî'nin *Nisâ Sûresi 65. Âyete Dair Risalesi* isimli eseri, ihtilaf edilen konularda Hz. Peygamberin hakemliğine başvurmanın zaruretini ve onun vereceği hükme rızanın vücubiyetini işiliyor. Camilerde yaptığı vaazlarda ve sohbetlerde medereseyi temsil eden Kadızâdelilere sert eleştiriler yapan Sivâsî, bu eserinde de konuya değinmiş olmalıdır.

41 - Öte yandan yine sufî/batınî yönü ağır basan Niyazi-i Mısrî ile medrese yönü öne çıkan Vani Mehmet Efendi ile diğer bazı medreseliler (Kadızadeliler) arasında da yine tekke-medrese ekseninde bir takım münazaa ve münakaşalar olmuş; bunlar da birbirlerini çok sert bir şekilde eleştirmişlerdir.[266] Bu münakaşalarda da bazı ayetlerin konu edildiği, hatta bazen hiç alakası olmayan ayetlerin dahi tartışmaların içine çekildiği olmuştur. Niyazi-i Mısrî'nin Allah'ın Hz. Musa ve kardeşi Harun'a, Firavun'a gidip tebliğde bulunmaları ve bu konuda bir gevşeklik göstermemeleri konusunu işleyen (اِذْهَبْ اَنْتَ وَاَخُوكَ بِاٰيَاتي وَلَا تَنِيَا في ذِكْري) şeklindeki Taha suresi 42. Ayetinde geçen ve "geveşemeyin, gevşeklik göstermeyin" anlamına gelen (وَلَا تَنِيَا) şeklindeki emrini, Vanlı Mehmet Efendiyle ilişkilendirmiş; şu sözlerle onu çok sert bir şekilde elştirmiştir: "*Bire eçhel-i halkillâh, bire Hamzaviyye şeyhi, Mehdi'nin zuhuruna sebep sensin. Âl-i Osman'ın tahtını berbat iden sensin.* ***Velâ teniyâ fî zikrî*** *denilen Vânî sen değil misin? Değme bir zalimin adı zikredilmemiştir Kur'an'da. Bu, senin ziyâde mel'ûn olduğuna delalet ider.* ***Velâ teniyâ*** *ile anladığın şirkten sakınırım. Ol cahilsin, echelsin, ol fasıksın, mulhidûndansın.*"[267] Bu sözlerle ayet üzerinden Vanî Mehmet Efendiden ve onun görüş ve düşüncelerinden sakındırmaya çalışmıştır. Daha bunun gibi pek çok hususta eleştiriler vuku bulmuştur.[268] Buna göre Niyazi-i Mısrî'nin bu hususları tefsirle ilgili eserlerinde işlemiş olması muhtemeldir. Nitekim şu meşhur şiir de Mısrî'nin medrese kökenli vaizlere yaptığı sert eleştirilerden ibarettir:

"Bugün bir meclise vardım, oturmuş pend ider vaiz,
Okur, açmış kitabını, bu halkı ağladır vaiz,
İki bölmüş cihan halkın, birini cennete salmış,
Eliyle kürsüden birin, tamuya sarkıdır vaiz,
Çıkar ağzından ateşler, yakar şeytan-ı mel'ûnu,
Sanasın yedi tamunun azabı kendidir vaiz,
Tamuya şöyle doldurmuş, içinde yok durıcak yer,
Ana yerleştirir halkı, acep hizmettedir vaiz..."[269]

Ancak bu tartışmaların bir takım ayetler üzerinden yoğun bir şekilde işlenip tefsirlere konu edildiğini söyleyemeyiz.

42 – Osmanlının 17. Asrına ait olup tabedilen az eser tespit ettik. Ayntabi Mehmet Efendi'nin *Tefsir-i Tibyan*'ı ve Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Misri el-Hafacî'nin (v. 1659) *İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdi Haşiye ale'l-Beydâvî* adlı eseri bunların en önemlileridir.

43 - Osmanlı tefsir mirasını işleyen daha başka bazı eserler mevcut ise de burada yaptığımız çalışmaya benzer herhangi bir çalışma görmedik. Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tabakâtü'l-Müfessirin*[270] adlı kitabı bu cümleden zikredilebilecek ilk önmeli eserdir. Ziya Demir'in *XII-XVI. Yıllar Arası Osmanlı Müfessirleri*[271] isimli eseri ile Muhammet Abay'ın *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*[272] adındaki tezi ve İshak Doğan'ın *Osmanlı Müfessirleri*[273] adlı kitabı Osmanlı tefsir mirasını işleyen ilk önemli çalışmalardandır. Bunlardan Bilmen'in eseri, sadece Osmanlıyı değil, bütün tefsir tarihini işleyen bir kitaptır. Demir'in kitabı belli dönemleri işlemesi açısından çalışmamıza benziyorsa da tez olarak hazırlanmış olan eser, adı geçen tefsirleri tahlil edip haklarında geniş bilgi vermesi cihetiyle daha kapsamlıdır ve bizim tarzımızdan farklıdır. Abay'ın ve Doğan'ın çalışmaları da Osmanlı tefsir mirasını bütün asırları boyunca işleyen çalışmalardır. Mustafa Öztürk'ün *Osmanlı Tefsir Mirası*[274] adlı çalışması da Osmanlı tefsir kültürünü irdeleyen önemli bir çalışmadır, ancak o da bizim burada üzerinden durduğumuz çalışmadan farklıdır. Son zamanlarda neşredilmiş bir eser olan Mehmet Akif Alpaydın'ın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*[275] ile Murat Kaya'nın *Tanzimât'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme Ve Tefsirleri,*[276] Mehmet Zorlu'nun *İkinci Meşrutiyet Dönemi (19008-1918) Tefsir Hareketleri*[277] adlı eserleri de bu meyanda zikredilmesi gereken eserlerdir. Burhan Baltacının *Müstakil Ayet Tefsirleri –Kastamonu Yazmaları -*[278] ile Şükrü Maden'in *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzade 'ala Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*[279] adlı çalışmaları da bizimkinden farklıdır. Süleyman Ateş,[280] Abdülhamid Birışık,[281] Bahattin Dartma,[282] Mustafa Özel,[283] Ahmet Faruk Güney[284] gibi bazı araştırmacılar da Osmanlı tefsir mirasını farklı özellikleri itibariyle bir bütün halinde işleyen eserler ortaya koymuşlardır. Bunlardan başka Kutbuddin İznikî, Hacı Paşa el-Aydınî, Molla Gürani, Molla Fenarî, Molla Hüsrev, Musannifek, Tacuddin Tirevi, Münşi Efendi, Alauddin es-Semerkandi, Şihabuddin Sivasi, Hüsamüddin Bitlisi, Cemaleddin Aksarayî, Nimetullah Nahçivânî, İbn Kemal Paşa, Ebussud Efendi, Abdülmecid Nasuh Tosyevî, Aziz Mahmud Hüdayi, Vani Mehmet Efendi, İsmail Hakkı Bursevî, Lütfullah Erzurumî, Molla Halil Siirdi, Sırr-ı Giridî, Bereketzade İsmail Hakkı, Musa Kazım Efendi gibi yalnızca bir Osmanlı müfessirini veya *Cevahiru'l-Esdâf*, *Enfesü'l-Cevahir*, *Tefsir-i Tibyan*, *Tefsir-i Mevakib*, *Tefsiru'l-Cemali* gibi tef-

sir eserlerini, Fatiha, Yasin, Fetih, Tebareke, Nebe, İhlas gibi sure tefsirlerini, Ayetelkürsi gibi ayet tefsirlerini işleyen birçok çalışma yapılmıştır. Bizim burada yaptığımız, kendilerinden yararlandığımız bu çalışmaların[285] hepsinden farklıdır. Bu açıdan özgün olduğunu söyleyebiliriz.

44 - Netice olarak bu çalışmayla sadece Anadolu ve Balkanlarda ortaya konan kısmı itibariyle Osmanlı Tefsir mirasının fakir olmadığı, hatta sanıldığından daha zengin olduğu, kendi döneminde diğer bölgelerde ortaya konan tefsir eserleriyle boy ölçüşecek, hatta onları aşacak düzeyde olduğu bir kez daha görülmüştür. Osmanlının tebası durumunda olan bölgeler de göz önünde bulundurularak bir hesaplama yapıldığında çok çok daha büyük bir mirasla karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkacaktır. Bu zengin mirası, yapılacak muhtelif çalışmalarla ortaya koymak, ilim âlemine tanıtmak, araştırıcıların istifadesine sunmak; ayrıca bize bu büyük serveti bırakan âlimleri rahmat ve minnetle yâd etmek yeni nesiller olarak bizler için bir vecibedir diye düşünüyoruz.

Dipnotlar

1 Bkz. Ahmet Nezihi Turan "Osmanlı Devleti Ne Zaman Kuruldu", *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), Ankara, 1999, I/190; Ahmet Vehbi Ecer "Osmanlı Devletinin İstiklal Hutbesini Okuyan Devlet Adamı Dursun Fakih", *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), (), Ankara, 1999, I/181; Feridun Emecan-Kemal Beydilli-Mehmet İpşirli-Ali Akyıldız-Abdülkadir Özcan-İdris Bostan-M. Akif Aydın-Erol Özvar-Mehmet Genç-Mehmet Öz-Tahsin Özcan-Reşat Öngören-İhsan Fazlıoğlu-İskender Pala-A. Azmi Bilgin-Nurettin Albayrak-Muhammet Yelten-Cemil Öztürk-Muhittin Serin-Nuri Özcan-Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007, 487-589.

2 Bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara, 1988, I/100-105; Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arsla Özca), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, 325; *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", (Halil İnalcık), Ankara, 1999, I/42.

3 Bkz. *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", (Halil İnalcık), Ankara, 1999, I/37-113.

4 Ramazan Özey, *Büyük Türkiye Hakmiyet Sahası*, Ankara: Pegem Akademi, 2016, VII (Önsöz). Ayrıca bkz. Güler Eren, *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), "Sunuş", Ankara, 1999, I/12 (Sunuş).

5 Eren, *Osmanlı* (Siyaset), I/12 (Sunuş).

6 Bkz. Martin Stuart-Fox, *A Short History of China and Southeast Asia*, National Library of Australia, 2003, 78-122; *Târîhu's-Sîn*, Dâru Binâi's-Sîn en-Neşr, Pekin, 1987, 76-81; Cemil Hee-Soo Lee, "Çin", *DİA*, cilt VIII, İstanbul, 1993, 318-329.

7 Sedat Avcı-Kemal Beydilli-İsmail Türkoğlu, "Rusya", *DİA*, cilt XXXV, İstanbul, 2008, 251-270.

8 Kürşat Demirci-Kemal Beydilli, "Rusya", *DİA*, IV, İstanbul, 1991, 127-159.

9 Metin Kunt-Sina Akşin-Ayla Ödekan-Zafer Toprak-Hüseyin G. Yurtaydın, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* (Yayın yön. Sina Akşit), İstanbul: Cem Yayınevi, III/15-16; Ha-

san Kerim el-Câf, *Mevsûatu Târîhi İrân e-Siyâsî min Bidâyeti Devleti's-Safeviyye ilâ Nihâyeti Devleti'l-Kaçariyye,* Beyrût: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1428/2008, III/42-57.

10 *Osmanlı 12 Hanedan*, (Editör: Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 132-175.

11 el-Câf, *Mevsûatu Târîhi İrân e-Siyâsî*, III/42-57; Abbas Akbal, *Târîhu İrân Ba'de'l-İslâm,* (Arapçaya çev. Muhammed Alauddin Mansur), el-Kâhira: Dâru's-sakâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzi', ts., 657-688.

12 17. Asırdaki tüm olayların kronolojik olarak takibi için bkz. *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), "Osmanlı Tarihi Kronolojisi", (Halil İnalcık), Ankara, 1999, I/123-126.

13 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/353-358; *Osmanlı 12 Hanedan*, 139.

14 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/16-19, 36-42.

15 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/33-36.

16 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/23-26.

17 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/19-21.

18 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/12-15; *Osmanlı 12 Hanedan*, 132-139.

19 Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/437-438.

20 Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/437-438.

21 Bkz. Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/249-251.

22 Bkz. Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/251-255; Muhammed Raşit Akpınar, *Kâdîzâdeliler ve Sîvâsîler Araındaki Fıkhî Tartışmalar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İlam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2009, 84-159.

23 Bkz. Ahmet Topçu, "Adı Sonsuza Dek Yaşayacak Ünlü Bilim İnsanları", http://mmf2.ogu.edu.tr/atopcu/index_dosyalar/Tarih/%C3%9Cnl%C3%BCler.pdf (28 Mart 2017).

24 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/255-274.

25 Bkz. Alparslan Açıkgenç, "Molla Sadra", DİA, cilt XXX, İstanbul 2005, 259-265.

26 Bkz. Orhan Koloğlu, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, İstanbul, 2010, 1-2; Berrin Küçükcan, "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni", (Book chapter), *Milli Kütüphanemizin İlk Yöneticisi Leman Şenalp'e Armağan,* Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, 160.

27 Bkz. Koloğlu, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, 2; Nurullah Çetinkaya, *Matbaanın Osmanlı Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi,* Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2011, 22.

28 Bkz. Koloğlu, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, 2-3; Osman Özkul, "18. Yüzyılda Osmanlı Matbaasının Kuruluşunda Ulemanın Rolü", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, 08-10 Mayıs 2014, Bildiriler Kitabı,* (Ed. M.F. Gökçek), Ankara 2014, 261-262; Seda Özsoy, "İbrahim Müteferrika ve Matbaanın Osmanlı Devletine Girişi", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, 08-10 Mayıs 2014, Bildiriler Kitabı,* (Ed. M.F. Gökçek), Ankara 2014, 273-274.

29 Bkz. Koloğlu, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, 4-5; Osman Kekioğlu, "Türkiye'de Matbaa Tesisi ve Mushaf Basımı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yıl 1967, cilt XV, 121-125; Mahmut Gündüz, "Matbaanın Türkçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi*, XII. Sayı, Ankara 1978, 338-341; Şerif Korkmaz, "İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, cilt 2, 285-286.

30 Bkz. Kunt ve diğerleri, *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908,* III/293-301.

31 Bkz. Yusuf Akçay, " Kur'an'ın İlk Türkçe Tercümeleri Ve Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Suresi Tefsiri", *Dil Ve Edebiyat Araştırmalar,* Sayı 5, S. 125-140; Özcan Tabaklar, *Amme*

Cüzü Tefsiri –Mustafa Bin Muhammed- (Varak No 111b-121a/143a-154b), Yüksek Lisans Tezi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 1987, 1-235; Osman Fikri Sertkaya, "XIV. Yüzyıl Müfessirlerinden Muhammed Oğlu Mustafa (=Mustafa Bin Muhammed)'İn Süre Tefsirleri Üzerine", *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri (1-2 Aralık 2010),* (Yayına Hazırlayanlar: Mustafa Özkan-Enfel Doğan), İstanbul, 2013, 395-432; Gamze Sönmez, *14. Yüzyılda Yazılmış Mülk Suresi Çevirisi Üzerine Dil İncelemesi (31/B–61/A)*, Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2006, 1-179; Ulaş Yıldız, *Muhammed Oğlu Mustafa'nın XIV. Yüzyılda Yazdığı Çağdaş Tefsirin Dil Yorumu*, Yüksek Lisans Tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2004, 1-126; Özcan Tabaklar, "Anadolu Sahasında Yazılmış Bir Sure Tefsiri", *İlmî Araştırmalar*, 16, İstanbul 2003, 97-116; Almazbek Jarkynbaev, *XIV. Yüzyılda Yazılmış Bir Sure Tefsiri Üzerine Dil İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Dili Anabilim Dalı, İstanbul 2005, 1-144; Muhammet Yelten, "Anadolu Sahasında Yapılmış Sure Tefsirleri Ve Bu Tefsirlerin Türk Dili Açısından Önemi", *İlmî Araştırmalar Dil Edebiyat Tarih İncelemeleri*, sayın 9 (2000), 249-254; Perihan Ölker, "Beylikler Dönemi Bir Mülk Suresi (Tebâreke) Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı 24 (2008),165-176.

32 Bkz. Ahmet Topaloğlu, "Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l-Asdâf", Türk Dünyası Araştırmalar Faruk Kadri Timurtaş Armağanı, sayı 27, Aralık 1983, 58-66.

33 Tefsirin kim tarafından tercüme edildiği tartışmalıdır.

34 Rabia Aksu, "Ahmed-i Dâ'î'nin "Tercüme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys-i Semerkandî" Adlı Eseri Üzerine", *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt-sayı: 11-1 Yıl: 2009, 65-73; Abdulbaki Cetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22 (2007), 53-101; Abdurrahman Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsir Tercümesinin Manzum Mukaddimesi ve Dil Özellikleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2002, sayı: 11, s. 1-58; İsmail Taş, *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin- Sözlük),* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2008, 85-100; İsmail Taş, "15. Yüzyılda Yazılmış Olan "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Kur'an Tercümesinin Müellifi Meselesine Dair Tespitler", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013, s. 91-144; Hidayet Aydar, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 16, sayı 2, 2014, 53-88; Hidayet Aydar-Nesibe Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt II, sayı 4 (2015), 127-176..

35 Bkz. Kübra Yıldırım, "Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Tefsirin Üslûp Özellikleri", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 7/2 Spring 2012, P.1217-1227; Funda Şan, "Üveys Bin Hoca Osman Bin Emir İlyas Bin Evliya'nın Amme Cüzü Tefsiri", *Journal Of Turkısh Studıes/Türklük Bilgisi Araştırmaları (Jts/Tuba),* Sayı 38 (2012), 119-130; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesinde Yapılan Sure Tefsirleri Ve Üveys B. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın Amme Cüzü Tefsiri", *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri (1-2 Aralık 2010),* 2013, 315-368; Funda Şan, *Üveys b. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın 'Amme Cüzü Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2011, 1-698; Kübra Yıldırım, *Üveys Bin Hoca Osmân Bin Emîr İlyâs Bin Evliyâ'nın Amme Cüzü Tefsiri Üzerine Dil İncelemesi (Vr. 202b-268b),* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2011, 1-443.

36 Bkz. Reşat Öngören, "Kutbüddin İznikî", DİA, cilt XXVI, Ankara, 2002, 485-486.

37 Bkz. Abdulhamid Birışık, "Osmanlı'nın Genişleme Döneminde İznik Yöresinde Tefsir Çalışmaları ve Mûsâ İznikî", Uluslararası İznik S*empozyumu (5-7 Eylül 2005), 2005, s. 411-427.*

38 Bkz. Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", DİA, cilt V, İstanbul, 1992, 331-334.

39 Bkz. Ali Kozan, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği, Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2003, 60.

40 Bkz. Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", DİA, cilt XIV, İstanbul, 1996, 492-496.

41 Bkz. İsmail Çiftcioğlu, "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa" Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Der*gisi, Cilt-Sayı 12 (2015), 56-65; Ahmet Babur, Hacı Paşa Ve Mecmau'l-Envâr* Fî Cemî'i'l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, 1-156.

42 Bkz. İsmail Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 245-247.

43 Bkz. Sıtkı Gülle, "İlk Osmanlı Şeyhülisüm'ı Şemseddin Muhammed B. Hamza Fenari (751-834 1 1350-1431) Ve Onun Aynu'l-A'yan Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1 (1999), 237-246; Mehmet Çiçek, Molla Fenari Ve Fazlur Rahman'ın Kur'an'a Yaklaşımları, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2009,*

44 Bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, "Musa İznikî", DİA, İstanbul, 2006, 218-219.

45 İsmail Taş, 15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin- Sözlük), Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2008, 1-318.

46 Bkz. Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî Alaeddin", DİA, İstanbul, 2009, 470-471.

47 Bkz. Yunusdjon Olimov, Alaeddin es-Semerkandî'nin Bahru'l-Ulûm Adlı Tefsiri Ve Kaynakları, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Ankara-2010, 4-98; Hüseyin Topal, Semerkandî'nin Bahru'l-Ulûmunda Kur'an İlimleri, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir 2005, 2-80.

48 Bkz. Bahattin Dartma, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fa*kültesi Dergisi*, cilt IX/2 (Aralık 2005), 89-106.

49 Bkz. Şükrü Arslan, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 9 (Erzurum 1990), 188-214; aynı müellif, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu", aynı dergi, sayı 10 (Erzurum 1991), 149-154; aynı müellif, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâsîr'indeki Metodu", aynı dergi, sayı 11 (Erzurum 1993), 122-135; Abdulbaki Güneş, "Şihâbuddin es-Sîvâsî ve Tefsirinde Takip Ettiği Yöntem", Yüzüncü yıl Üniversitesi İlahiyat *Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt 1 (1994), 179-220.

50 Bkz. Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 252-254.

51 Bkz. Mesut Okumuş, "Molla Hüsrev'in (885/1480) Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi", X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007 Tokat, Ankara: Fecr Yayınları, 2008, 215-228; *M. Kemal Atik, "Molla Hüsrev'in Tefsir Anlayışı ve Metodu", Diyanet Dergisi, cilt XXIII, sayı 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1987), 43-51; Tuğrul Tezcan, "Molla Hürev'in En'am Suresi Üzerine Bir Risalesi", Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat, 2015, cilt III/287-297; Ali Rıza Karabulut, "Molla Hüsrev'in Eserleri", Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "Molla Hüsrev Mehmet Efendi" Kongresi Tebliğleri 14 Mart 1985 Kayseri, Kayseri (1992), 125-132.*

52 Bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 248-250.

53 Bkz. Mehmet Mustafa Göksu, Molla Gürâni'nin Ğâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necim-Nas Sureleri Arası), Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, 10-555; Mahmut Ay, "Molla Gürânî'nin Ğâyetü'l-Emânî'si", Türkiye Araştırmaları Litera*tür Dergisi*, cilt 9, sayı 18, 300-336.

54 Bu çalışma esnasında sık sık başvurduğumuz bazı kaynaklar: Muhammed Emin b. Fadlullah el-Muhibbî, *Hülâsetu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, (Beyrût: Dâru Sadr, 2010); es-Seyyid Muhsin el-Emin el-Amilî, *A'yânu'ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru't-Tearüf li'l-Matbuât, 1403/1983); Ağa Büzürk et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru'l-Edvâ li't-Tibâe ve'n-Neşr, 1983); Ağa Büzürk Tahrânî, *Tabakâtu A'lâmi'ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1430); Abdusselam b. Abbas el-Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, (Müesesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, Ammân, 1420/1999); Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn fi Ğarbi İfrikyâ*, (Dâru İbni'l-Cevzî, 1426); Muhammed b. Sîdî Muhammed Mevlây, *et-Tefsir ve'l-Müfesirûn bi Bilâdi Şinkît*, (Dâru Yusuf b. Taşfîn-Mektebetu-İmam Mâlik, 1429/2008); Abdulkadir b. Şeyh b. Abdillah el-Ayderûs, *en-Nûru's-Sâfir an Ahbâri'l-Karni'l-Aşir,* (Tahk. Ahmed Hâlû ve diğrl., Beyrut: Dâru Sâdır, 2001); Necmuddin Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mie el-Aşire,* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997); Necmuddin Muhammed el-Ğazzî, *Lütfu's-Semer ve Katfu's-Semer min Terâcimi A'yâni't-Tabakati'l-Ulâ mine'l-Karni'l-Hadi Aşer,* (Tahk. Mahmud eş-Şeyh, Dimaşk, ts.); Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Fünûn,* (Tash. M. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.); Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî el-Osmâni el-Ma'rûh bi Kâtip Çelebi ve Hacî Halîfe, *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl,* (İşraf ve Takd. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: 2010); Ebu'l-Felâh Abdulhayy İbnu'l-İmâd el-Akrî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,* (Tahk. Abdulkadir el-Arnâût-Mahmûd el-Arnâût, Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993); Muhammed Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karni't-Tasi',* (el-Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.); Abdulhayy b. Fahruddin el-Huseynî, *El-İ'lâm bimen fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm (Nüzhetu'l-Hevâtir ve Behcetu'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir),* (Dâru İbn Hazm, 1420/1999); Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* (Latinize eden: Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları, ts.); Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'rabine ve'l-Musteşrikin,* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyîn, 2002); Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifî'l-Kutubi'l-Arabiyye,* (Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993); Ramazan Yusuf, *Tekmiletu Mu'cemu'l-Müellifin,* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997); Bakır Emin el-Verd, *Mu'cemu'l-Ulemâi'l-Arab min Evâhiri'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî ilâ Âhiri'l-Karni's-Sâlis Aşer el-Hicrî ey min Evâhiri'l-Karni's-Sâbi' el-Mîlâdî ilâ Evâhiri'l-Karni't-Tâsi' Aşer el-Mîlâdî,* (Müracaa: Kurkis Avvad, Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1406/1986); Nizamuddin Ahmed Bahşî el-Herevî, *el-Muslimûne fi'l-Hind mine'l-Fethi'l-Arabî ile'l-İsti'mâri'l-Brîtânî,* (Farsçadan Arapçaya çeviren: Ahmed Abdulkadir eş-Şâzelî, Mısır, 1995); Muhammed b. Ebibekir b. Ahmed eş-Şîlî Baalevî, *Kitabu Ukadi'l-Cevâhir ve'd-Dürer fî Ahbâri'l-Karni'l-Hâdî Aşer,* (Tahk. İbrahim Ahmed el-Makhafî, San'a: mektebetu Terîm ekl-Hadîse-Mektebetu'l-İrşâd, 1424/2003); Muhammed Fâris, *Mevsûatu Ulemâi'l-Arab ve'l-Müslimîn,* (Beyrût: el-Müessestu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1993); Abdurrahman b. Abdullatif b. Abdillah Al-i Şeyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd ve Ğayrihim,* (Tahk ve neşr: Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve't-Terceme ve'n-Neşr, II. Baskı 1394); Enver el-Cündî, *Min A'lâmi'l-İslâm,* Baskı yeri ve tarihi yok); Salih Şeyhu Resul el-Hesneyânî, *Ulemâu'l-Kurd ve Kurdistân mine'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî li'l-İslâm ilâ Vefeyâti Sene 1400 h.-1980 m., (k. 1-14)/(7-20 m)*, (Duhuk, Kurdistan, 2012); Cafer Şeyh Bakır Al-i Mahbûbe, *Mâdi'n-Necef ve Hâdiruhâ,* (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986); Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakatu'l-Mufessirin,* (Tahk. Süleyman b. Salih el-Hizzi), (el-Medine el-Münevvere: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, 1417/1997); Ignaz Goldziher,

Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî, (Arapçaya çev. Abdulhalim en-Neccar, el-Kahire: Matbaatu's-Sünneh el-Muhammediyye, 1374/1955); Muhammed Tâhir el-Fencfîrî, *Neylu's-Sâirîn fî Tabakâti'l-Müfessirîn,* (İşrâf: Muhammed Tayyib et-Tâhiri), (Pakistan/Lahor: Mektebetu'l-Yeman, 1421/2000), 3. Ayrıca bkz. Muhammed Tâhir el-Fencfîrî, *Neylu's-Sâirîn fi Tabakâti'l-Müfessirîn,* (Tahk. Mahmûd Cîretullah), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010); Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* (el-Kâhire: Mektebetu's-Saâde, 1961); *El-Mevsûatu'l-Muyessere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkrâ ve'n-Nahv ve'l-Luğa mine'l-Karni'l-Evvel ile'l-Muâsırîne maa Dirâsetin li Akâidihim ve Şey'in min Tarâifihim,* (Velid b. Ahmed el-Hüseyin ez-Zübeyrî ve diğerleri, Brîtanyâ, 1424/2003); en-Nakraşî es-Seyyid Ali, *Menâhicu'l-Müfessirîn mine'l-Asri'l-Evvel ilâ'l-Asri'l-Hadîs*, (el-Kasim: Mektebetu'n-Nahda, 1407/1986); Muhammed Muhammed İbrahim el-Assâl, *eş-Şîa el-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427); Mecdî b. Avd el-Cârihî, *Menhecu eş-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum Fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim,* (yy., 1430/2009); Ali b. Hassân b. Ali Hassân, *et-Tefsir fi'l-Yemen,* (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye, Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1424); Fatıma Muhammed Mardînî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Dâru Ğâr Hira-Beytu'l-Hikme, 1430/2009); Abdulvehhab el-A'zamî, "Cuhûdu Ulemâi'l-Yemen fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim", *Mecelletu Kulliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, (Bağdad, yıl 2012); Muhammed Hatta Abdulfettâh el-Endonizî, "ed-Dirâsât el-İndonisiyye fi't-Tefsir ve Ulumi'l-Kur'an", http://my-bukukuning.blogspot.com. tr/2012/04/2_19.html (06 Nisan 2015); Hidayet Aydar, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler", (FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 2015, sayı 6); Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn,* (İstanbul: Bimen Yayınları, 1974); Mehmet Sofuoğlu, *Tefsîre Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401); Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm Hattâ el-Asr el-Hâdır,* (Beyrût: Müessestu Nuveyhid es-Sakâfiyye, 1403/1983); Ali Şevah İshak, *Mu'cemu Musannafâti'l-Kur'âni'l-Kerim,* er-Riyad: Daru'r-Rifâî, 1404/1984); Akîkî Bahşâyeşî, *Tabakâti Müfessirân-i Şia,* (Kum: Defter-i Neşr-i Novid-i İslâmî, 1371hş-1376hş); İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988); Muhammed Senâullah en-Nedvî, "Cuhûdu'l-Ulemâi'l-Hunûd fî Hidmeti Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim ve Tercemeti Maânîhi Dirâse ve Takvim li'l-A'mâl bi'l-Luğa'l-Arabiyye ve'l-Urdiyye; Muhammed Uzeyir b.Abdulmun'im, *Cuhûdu'l-Ulemâi'l-Hunûd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim fi'l-Karni'r-Râbi' Aşer el-Hicrî,* (Yüksek Lisans tezi), Câmiatu'l-Kâhire Kulliyyetu'd-Dâri'l-Ulûm, (el-Kâhire: 2003); Abdülhamit Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri,* (İstanbul: İnsan yayınları, 2012).

55 **Kuzey Afrika**'da yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: **(1)** Muhammed b. Abduselam Busitte (v. 1615), *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân*, **(2)** Abdurrahman b. Muhammed b. Yusuf el-Kasrî (v. 1626), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn,* **(3)** Ebu'l-Meali es-Sa'dî Zeydân b. Ahmed el-Mansur Billah (v. 1627), *Haşiye ala Tefsiri'z-Zemahşerî,* **(4)** Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Makarrî î (v. 1631), *İ'râbu'l-Kur'ân,* **(5)** Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilvahid b.Muhammed es-Sicilmasi el-Cezâirî (v. 1647), *Tefsiru'l-Kur'ân; Şerhu Manzûmetin fi't-Tefsir,* , **(6)** Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilvahid b.Muhammed es-Sicilmasi el-Cezâirî (v. 1647), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha ve'l-Bakara* (eksik), **(7)** Muhammed Zeynelabidin el-Merzûkî (v. 1650), *Tefsiru Sureti Elem Neşrah,* **(8)** Ebu Muhammed Abdulkadir b. Ali b. Yusuf el-Mağribî el-Fâsî (v. 1680), *Tefsiru Cüz'i Tebâreke*, **(9)** Ebu'l-Faris Abdulaziz b. Abdurrahman el-Hilâlî el-Feylâlî (v. 1684), *Takyîd ale'l-Besmele*, **(10)** Yahya b. Muhammed b. Abdillah el-Mağribî (v. 1684), *Ta'lik ala Kavlihi Teâla "felâ yezharu ala ğaybihi ahadan illa meni'r-taza min rasulin",* **(11)** Yahya b. Muhammed eş-Şâvî (v. 1685), *el-Hâkime Haşiye ala Tefsiri'z-Zemahşeri ve Tefsiri İbn Atiyye,* **(12)** Ebu Abdillah Muhammed b. El-Hasan el-Makarrî el-Mağrâvî (v. 1691), *Tefsiru Ğaribi'l-Kur'ân* (Manzume 695 beyit), **(13)** El-Hasan b. Mes'ûd Ebu Ali el-Yûsî (v. 1691), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha,* **(14)** Ebu Muhammed Ab-

dusselam b. Et-Tayyib el-Fasi (v. 1698), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*, **(15)** Abdusselam b. Et-Tayyib el-Kadiri el-Hüseyni el-Fâsî (v. 1698), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*, **(16)** Muhammed b. Abdurrahmaner-Recrâci (v. 17. Asır), *Tefsir*, **(17)** Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer el-Kasîbî (v. 1677), *Haşiye ala Tefsiri Hud b. Muhakkam el-Hevârî el-İbâdî*.

56 **Mısır**'da yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: **(1)** Ebu's-Sa'd Zeyn Mansûr et-Tablâvî (v. 1605), *es-Sirru'l-Kutsî fî Tefsiri Âyeti'l-Kürsi*, **(2)** Abdullah b. Abdurrahman ed-Denûşerî (v. 1616), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî,* **(3)** Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman el-Hatib eş-Şirbînî (v. 1619), *Fethu'r-Rahmani'r-Rahim fi Tefsiri Ayeti İnne'llahe ye'muru bi'l-adli ve'l-ihsan,* **(4)** Mer'î b. Yusuf b. Ebibekir b. Ahmed el-Keremî el-Makdiî el-Hanbelî (v. 1622), *Ekâvîlu's-Sikât fi Te'vili'l-Esmâi ve's-Sıfât ve'l-Ayâti'l-Muhkemâti ve'l-Müteşâbihât,* **(5)** Muhammed Abdurraûf Tacu'l-Arifin el-Haddâdî el-Münâvî el-Kahirî (v. 1622), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha,* **(6)** Mer'î b. Yusuf el-Keremî (v. 1623), *İhkâmu'l-Esâs fi Kavlihi Teala "İnne evvele beytin vudia li'n-nas",* **(7)** Muhammed b. Muhammed Abdullah el-Ekrâvî el-Vâiz (v. 1625), *el-Cevâbu'l-Masûn fi Tefsiri Ayeti "vemâ ta'budûn",* **(8)** Muhammed b. Muhammed Abdullah el-Ekrâvî el-Vâiz (v. 1625), *Keşfu'l-Lisâm fi Ayeti "Uhille lekum leyletu's-Siyâm",* **(9)** Muhammed b. Muhammed Abdullah el-Ekrâvî el-Vâiz (v. 1625), *Ma'tereku'l-Halâs fi Tefisir Sureti'l-İhlas,* **(10)** İbrahim b. İbrahim el-Likânî (v. 1631), *Tefsiru'l-Kur'ân,* **(11)** Fethullah b. Mahmud el-Beylûnî (v. 1632), *Hâşiye ala Envâri't-Tenzîl li'l-Beydâvî,* **(12)** Ebu'l-Ferec Nuruddin Ali Burhanuddin el-Halebi el-Mısrî (v. 1634) *Hayru'l-Kelam ale'l-Besmeleti ve'l-Hamdele*, **(13)** Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Ğuneymî (v. 1634), *Hâşiyetu'l-Ğuneymî (Beyzavi-Ebussuûd-Zemahşeri),* **(14)** Ahmed b. Abdurrahman el-Bekrî el-Vârisî (v. 1635), *Tefsiru Ba'di'l-Mufassal mine's-Suver,* **(15)** Ahmed b. Zeynelabidin b. Muhammed el-Bekri (v. 1638), *Husnu'l-Vasf fi Tefsiri Sureti's-Saff,* **(16)** Muhammed b. İbrahim ed-Derûrî İbnu's-Sâiğ (v. 1656), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvi,* **(17)** Ebu İshak Burhanuddin İbrahim b. Muhammed b. İsa el-Meymûnî (v. 1668), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(18)** Ebu İshak Burhanuddin İbrahim b. Muhammed b. İsa el-Meymûnî (v. 1668), *Risâle fi Kavlihi Teala "vemâ halaktu'l-İnse ve'l-Cinne illâ liyabudûn",* **(19)** Ebu İshak Burhanuddin İbrahim b. Muhammed b. İsa el-Meymûnî (v. 1668), *Keşfu'l-Ğişa fi Tefsiri kavlihi Teala "lillâhi mulku's-semâvati ve'l-ard yahluku mâ yeşâ",* **(20)** Ali İbn Murad (v. 1672*), Envâru'l-Kur'ân fi Misbâhi'l-İman,* **(21)** Muhammed b. Muhammed Ebu's-Surûr Zeynelabidin İbn Ebi's-Surûr (v. 1676), *Tefsiru'l-Kur'ân (Tefsiru İbn Ebi's-Surûr),* **(22)** Muhammed b. Abdulazim es-Sıddıkî İbn Atîk (v. 1677), *Neticetu'l-Fiker fi İ'râbi Evaili's-Suver,* **(23)** Abdurrahman b. Yusuf el-Behvetî (v. 1678), *Haşiye ala Envari't-Tenzil li'l-Beydâvî,* **(24)** Abdulcevvad el-Mahallî (v. 1686), *Haşiye ala Envâri't-Tenzîl,* **(25)** Abdurrahman b. Muhammed el-Mahallî (v. 1687), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvi,* **(26)** Ahmed b. Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Ferkâvî el-Feyyûmî (v. 1689), *Keşfu'n-Nikâb ve'r-Re'n an vechi muhadderât esile tekau fi ba'di suveri'l-Kur'an,* **(27)** Abdulkerim İbn Veliyuddin b. Yusuf (v. 1689), *Tefsiru Sureti Yusuf.*

57 **Suriye**'de yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: **(1)** Hüseyin b. Hasan el-Halhâlî (v. 1605), *Hâşiye ala Hâşiyeti'l-İsâm ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(2)** Abdu'n-Nafi' b. Ömer el-Hamevî (v. 1607), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*, **(3)** Muhibbuddin Muhammed b. Ebibekir b. Davud el-Alvânî el-Hamevî (v. 1608), *Tenzilu'l-Ayât, Haşiye ala Envari't-Tenzil,* **(4)** Ömer b. Abdilvehhan el-Arûdî el-Halebi (v. 1615), *Haşiye ala Tefiri Ebissuud*, **(5)** Ömer b. Abdulvehhab el-Arûdî eş-Şafii el-Kadiri Müfti'l-Haleb (v. 1615), *Risale ve kâne arşuhu ale'l-mâi min tefsiri'l-Kadi el-Beydâvî*, **(6)** El-Hasan b. Muhammed es-Saffûrî el-Bûrînî (v. 1615), *Hâşiye ala Envâri't-Tenzil*, **(7)** Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Lutf (v. 1619), *Haşiye ala Envâri't-Tenzîl ve Ebi's-Suud ve'l-Keşşâf,* **(8)** İbrahim b. Ahmed İbnu'l-Molla el-Hasankeyfi ed-Diyarbekrî (v. 1621), *Milhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân,* **(9)** Muhammed b. Musa el-Useylî (v. 1622), *Haşiye ala Envâri't-Tenzîl,* **(10)** Muhammed b. Mahmud el-Menâşîrî ed-Dimaşkî (v. 1630), *el-Fulku'l-Meşhûn fi Tefsiri Ba'di Meâni Kitâbillahi'l-Meknûn,* **(11)** Fethullah b. Mahmud b.

Muhammed el-Yeblûnî el-Halebi (v. 1632), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvi,* **(12)** Ali b. İbrahim b. Ahmed Nuruddin el-Halebi (v. 1634), *Hayru'l-Kelâm ale'l-Besmele ve'l-Hamdele,* **(13)** Ömer b. Alauddin el-Ğazzî (v. 1648), *Risâle fi Kavlihi Teala "İnne rahmetellahi karibun mine'l-muhsinin",* **(14)** Ömer b. Alauddin el-Ğazzî (v. 1648), *Risale fi Kavlihi Teala "ve fi's-semâi rizkum vema tuadun"* **(15)** Ömer b. Alauddin el-Ğazzî (v. 1648), *Risale fi Kavlihi Teala "ve men yettakillahe yecallehu mahrecen ve yerzukhu min haysu la yehtasib",* **(16)** İsmail b. Abdulğavi en-Nablısî (v. 1651), *Şerhu Envâri't-Tenzîl li'l-Beydâvî,* **(17)** Abdulbaki b. Abdulbaki İbn Fakih (v. 1661), *Tefsiru Kavlihi Teala "Ya Eyyuhallezine âmenu in tettekullahe yecal lekum furkânen",* **(18)** Hüseyin b. Şihabuddin b. Hüseyin İbn Candâr el-Bikâî el-Kerekî (v. 1665), *Haşiye ala Tefiri'l-Beydâvî,* **(19)** Muhammed b. Abdulazim İbn Atik (v. 1677), *Neticetü'l-Fiker fî İ'râbi Evâili's-Süver,* **(20)** Abdulhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd el-Akrî el-Hanbelî (v. 1679), *Nüzhetu'l-İmâd (Haşiye ala Tefsiri Sureti Yasin min Envâri't-Tenzîl)*, **(21)** Muhammed b. Hasan el-Kevâkibi el-Halebi Müfti'l-Haleb (v. 1685), *Tefsiru Aşer Ayat mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, **(22)** Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî el-Halebi Müfti'l-Haleb (v. 1685), *Ebhâs Tetaallaku bi Tefsiri Sureti'l-En'âm, Haşiye ala Tefsiri'l-Beydeâvî,* **(23)** Şihabuddin Ahmed b. Seyyid Şemsuddin el-Hasenî el-Hamevî (v. 1686), *Tuhfetu'l-Ekyâs fi Tefsiri Kavlihi Teala "İnne Evvele beytin vudia li'n-Nas",* **(24)** İbrahim b. Mansur el-Fettal (v. 1686*), Tahrîrât ala Mevâtin mine't-Tefsîr*, **(25)** Muhammed b. Muhammed el-Bahşî (v. 1686), *Tefsiru Suverin mine'l-Kur'âni'l-Kerim*, **(26)** Muhammed b. Muhammed el-Bahşî el-Halvetî el-Bekfâlûnî (v. 1687), *Risale fi Tefsiri Sebbihi'sme Rabbike'l-A'lâ*, **(27)** Muhammed b. Abdirresul el-Berzenci (v. 1691), *Enhâru's-Selsebil fi Şerhi Envâri't-Tenzil,* **(28)** Muhammed b. Abdirresul el-Berzenci (v. 1691), *ed-Dâvî ala Subhi Fâtihati'l-Beydâvî*, **(29)** Muhammed b. Abdirresul el-Berzenci (v. 1691), *Ğayetu'l-İhtimam bi Tefiri Kavlihi Teala vele Enne ma fi'l-Ardi min Şecerin Aklâm.*

58 **Arabistan/Yemen** bölgesinde yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: (Sünnî/Zeydî) **(1)** Ali el-Kâri (v. 1605), *Tefsîru Molla Ali el-Kâri (Envâru'l-Kur'ân ve Esrâru'l-Furkân)*, 5 cilt (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1434/2013), **(2)** Ali el-Kâri (v. 1605), *el-Mes'ele fi'l-Besmele,* (Hukûmetu Dubai: Dâiretu'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), **(3)** Muhammed b. Abdilkadir İbn İsrail (v. 1606), *Şuzûru'l-İbrîz fi Ğarîbi'l-Kur'ân,* **(4)** Muhammed b. Abdulmelik el-Bağdâdi (v. 1607), *Zeyl ala Haşiyeti Molla Hüsrev min Tefsiri'l-Beydâvî,* **(5)** İmam el-Mütevekkil Abdullah b. Ali el-Müeyyidî (v. 1608), *Ravdatu'l-Cinan fî İ'câzi'l-Kur'ân (Verdetu'l-Cinan fî İ'câzi'l-Kur'ân),* **(6)** İmam el-Mansur billah el-Kasım (v. 1619), *Tefsîru San'ânî,* **(7)** Muhammed b. Musa el-Useylî (v. 1621), *Ta'lik ala Tefsiri'l-Celaleyn,* **(8)** Abdurrahman b. İsa b. Mürşid el-Hanefi (v. 1627), *el-Fethu'l-Kutsî fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*, **(9)** Ziyad b. Ahmed Zeydan es-Sa'di (v. 1627), *Tefsiru'l-Kur'ân,* **(10)** Abdulkadir b. Şeyh el-Ayderûsî (v. 1628), *Fethu'l-Kutsî fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi,* **(11)** Abdurrahman b. İsa el-Mürşidî (v. 1628), *el-Fethu'l-Kutsî fî Tefsiri Ayeti'l-Kürsî, Haşiye ala Envari't-Tenzil,* **(12)** Abdülmuhsin el-Gurânî (v. 1631), *Câmiu'l-Esrar fi't-Tefsir,* **(13)** Muhammed b. Abdillah el-Enîsî el-Yemânî ez-Zeydî (v. 1633), *Tefsiru'l-Kur'ân,* **(14)** El-Mutahhar b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Hasan b. İbrahim ed-Damedî el-Yemâni (v. 1639), *el-Furât en-Nemir fi Tefsir'l-Kitabi'l-Münir*, **(15)** Seyyid Abdullah eş-Şerefî (v. 1640), *el-Mesâbihu's-Sâtiati'l-Envâr el-Mecmûa fi Tefsiri'l-Eimmeti'l-Ethâr* (Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, el-Cumhuriyye el-Yemeniyye, Sa'de, 1418/1998), **(16)** Abdulkerim b. Ebibekir b. Hidayetullah el-Gurânî (v. 1640), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerim,* **(17)** Abd Ali b. Nasır el-Huveyzî (Irak) (v. 1643), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvi,* **(18)** Muhammed b. Ali İbn Allân (v. 1647), *Diyâu's-Sebîl fi't-Tefsir,* **(19)** Muhammed b. Muhammed Necmuddin el-Ğazzî (v. 1650), *Mecâlis fi Tefsiri Sureti'l-İsra*, **(20)** Abdullah b. Muhammed el-Kürdî (v. 1653), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(21)** Abdurrahman b. İbrahim es-Saharî el-Kurdî (v. 1653), *Ta'likat ala Sureti'l-İsrâ,* **(22)** Muhammed b. El-Hasan b. El-Kasım (v. 1656), *Münteha'l-Merâm fi Şerhi Ayâti'l-Ahkâm,* **(23)** Şeyh Salih (v. 1696), *el-İthâf li Talabeti'l-Keşşâf*, **(24)** El-Hasan b. Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî el-Alevî

(v. 1673*), Fethu'l-Eltâf fi Tekmileti'l-Keşf ale'l-Keşşâf*, **(25)** Muhammed Şerif b. Yusuf el-Gurânî (v.1667), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(26)** Ali b. Halef b. Abdulmuttalib el-Huveyzî (v. 1676), *Müntehebu't-Tefâsir,* **(27)** Ahmed b. Salih İbn Ebi'r-Ricâl (v. 1681), *Haşiye ala Tefsiri'l-Keşşaf,* **(28)** Yahya b. El-Hüseyin İbnu'l-Kasım (v. 1687), *el-Beyân lima Hufiye mine'l-Kur'ân,* **(29)** Ali b. Muhammed el-Akîbî (v. 1689), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn,* **(30)** Ferecullah b. Muhammed b. Derviş el-Huveyzî (v. 1689), *Tefsiru'l-Kur'ân,* **(31)** Ali b. Muhammed el-Ukaybî (v. 1690), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn,* **(32)** Abdulvâsi' b. Abdurrahman (v. 1696), *Tefsiru Sureti'l-İhlâs*, **(33)** Salih b. Mehdi b. Ali (v. 1696), *el-İthâf li Talebeti'l-Keşşâf,* **(34)** Abdu'l-Vasi' b. Abdurrahman b. Alefî (v. 1696), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*, **(35)** Haşim b. Süleyman Abdulcevad eHüseynî el-Ketkâni et-Tûbilî (v. 1696), *el-Burhân fi Tefsiri'l-Kur'ân*.

59 **İran**'da yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: **(1)** Muhammed Şah Veli b. Muhammed (Şah el-Askeri) (v. 1604), *Tefsir-i Şah*, **(2)** Ahmed b. Muhammed et-Tahrânî (v. 1606), *el-Mesâilu'l-Vâdiha fi'l-İstiâzeti billahi ve'l-Besmele ve'l-Fatiha*, **(3)** Ziyâuddin Kâdî Nurullah Şüşterî (v. 1610), *Tefsiru Kâdî Nurullah Şüşterî (es-Sehâbu'l-Matîr fi Tefsiri Ayeti't-Tathîr)*, **(4)** İbrahim b. Hasan el-Hüseynî el-Hemedânî (v. 1617), *Haşiye ale'l-Keşşâf,* **(5)** Mirza Muhammed (v. 1618), *Tefsiru Ayati'l-Ahkâm*, **(6)** Muhammed b. Ali b. İbrahim Esterâbâdî Mirza Muhammed (v. 1619), *Tefsiru Ayâti'l-Ahkâm,* **(7)** Bahauddin Muhammed el-Amulî (v. 1620), *el-Urvetu'l-Vuskâ*, **(8)** Bahauddin Muhammed el-Amulî (v. 1620), *Aynu'l-Hayat*, **(9)** Bahauddin Muhammed el-Amulî (v. 1620), *Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beydâvî*, **(10)** Seyyid Hüseyin Halhali (v. 1620), *Haşiye ber Tefsir-i Beydâvî,* **(11)** Seyyid Vecîhuddin Abdusselam Alevî (v. 1627), *Haşiyetu ve Şerhu Tefsiri Beydavi* **(12)** Şeyh Muhammed Kâzım (v. 1625), *Enmüzecu'l-Ulûm (Tefsirı İsna Aşeriyye),* **(13)** Şeyh Muhammed Kâzım (v. 1625), Enmüzecu'l-Ulûm (*Haşiye ala Tefsiri'l-Fahr er-Razi*), **(14)** Şeyh Muhammed Kâzım (v. 1625), Enmüzecu'l-Ulûm (*Hakayik-i Sureti'l-Feth*), **(15)** Seyyid Abdurrahman (v. 1630), *el-Haşiye ala Tefsiri'l-Keşşaf*, **(16)** Seyyid Muhammed Bakır (v. 1631), *Sidretu'l-Müntehâ,* **(17)** Seyyid Muhammed Bakır (v. 1631), *Te'vilu'l-Mukattaât,* **(18)** Seyyid Muhammed Bakır (v. 1631), *Emanet-i İlâhî (Tefsiru inna aradna'l-emanete ale's-semavati),* **(19)** Seyyid Muhammed Bakır (v. 1631), *Tefsiru Sureti'l-İhlas,* **(20)** Seyyid Muizzuddin Muhammed (v. 1634), *Tefsiru Sureti Hel Eta* **(21)** Müfessiri Meçhul (1636), *İmâtetu'l-Lisân an Ayâti'l-Varide fi's-Siyam*, **(22)** Sadru'l-Müteellihîn Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî (v. 1640), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsiru Sadri'l-Müteellihîn Şirâzî*, 7 cilt (İntişârât-i Bîdâr Kum/İran, 1364 şemsî), **(23)** Sadru'l-Müteellihîn Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî (v. 1640), *Esrâru'l-Ayât ve Envâru'l-Beyyinât* (Müessese-i İntişârât-ı Hikmet, Tahran/İran), **(24)** Sadru'l-Müteellihîn Muhammed b. İbrahim Sadruddin Şîrâzî (v. 1640), *Haşiye ve Şerhu Tefsiri'l-Beydavi,* **(25)** Abdulali b. Nasır el-Huveyzi (v. 1643), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(26)** Şemsuddin Ebu'l-Meani Muhammed (v. 1646), *Bedîu'l-Beyân li Meâni'l-Kur'ân,* **(27)** Seyyid Nizamuddin Ahmed (v. 1650), *Letâif-i Ğaybî ve Avâtif-i Lâ Reybî (Tefsir-i Ayati'l-Akaid),* **(28)** Muhammed b. Cemlauddin eş-Şirvânî (v. 1653), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydavi,* **(29)** eş-Şeyh Cevad b. Sa'dullah b. Cevad el-Kâzımî (v. 1654), *Mesâliku'l-Efhâm fî Âyâti'l-Ahkâm,* **(30)**, Hüseyin b. Muhammed b. Mahmud el-Hüseynî el-Mer'aşî el-Amilî (v. 1654), *Haşiye ale'l-Keşşâf,* **(31)** Mevla Abdulkerim (v. 1656), *Haşiye ve Şerhu Tefsiri'l-Beydâvî,* **(32)** Mirza İbrahim eş-Şîrâzî (v. 1659), *el-Urvetu'l-Vuska,* **(33)** Mirza İbrahim eş-Şîrâzî (v. 1659), *Tefsîru Âyeti'l-Kürsî,* **(34)** Şeyh Muhammed Rıza (v. 1662), *Tefsiru'l-Eimme li Hidayeti'l-Ümme,* **(35)** Şemsuddin Muhammed Lahici Molla Şemsa (v. 1663), *Esrâru'l-Ayat,* **(36)** Şeyh Hüseyin (v. 1665), *Tefsiru İbn Handar,* **(37)** Şeyh Muhammed Mü'min (v. 1666), *Muktebesu'l-Envar mine'l-Eimmeti'l-Ethar fi Tefsiri'l-Kur'an,* **(38)** Şeyh Muhammed Taki (v. 1672), *Tefsiru Nasiri Tûsî,* **(39)** Şeyh Ali Kalî Han (v. 1672), *Hazainu Cevâhiri'l-Kur'ân,* **(40)** Ziyauddin Muhammed Yusuf (v. 1672), *Mecmau'l-Bahreyn*, **(41)** Şeyh Fahruddin Tarîhî (v. 1674), *Tefsîru Ğaribu'l-Kur'ân*,(Tahk. Muhammed Kâzım

et-Tarîhî), (İntişârât-ı Zâhidî, Kum/İran), **(42)** Şeyh Fahruddin Tarîhî (v. 1674), *Keşfu Ğavamidi'l-Kur'ân*, **(43)** Şeyh Fahruddin Tarîhî (v. 1674), *Nüzhetu'l-Hâtir ve Surûru'n-Nâzir ve Tuhfetu'l-Hadir ve Metâu'l-Misâfir*, **(44)** Şeyh Fahruddin Tarîhî (v. 1674), *Keşfu Ayati'l-Kur'ân*, **(45)** Mirza Tacuddin el-Hasan b. Muhammed el-Isfehânî (v. 1674), *el-Bahru'l-Mevvâc fi Tefisir'l-Kur'ân,* **(46)** Bahaüddin Kutbuddin Muhammed Lahici (v. 1675), *Tefsiru Kutbuddin Lahici (Tefsi-i Şerif Lahici),* (Defter-i Neşr-i Dad, Tahran/İran, 1373 şemsî), **(47)** Cafer b. Kemaluddin el-Bahrani (v. 1677), *Ta'likât ala Kutubi't-Tefsir,* **(48)** Halil b. El-Ğâzi el-Kazvinî (v. 1678*), Haşiye ala Mecmai'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân li't-Tabersi,* **(49)** Mevla Mustafa (v. 1679), *Tuhfe-i Şahi,* **(50)** Şeyh Muhammed (v. 1679), *Zübdetu'l-Beyan fi Tefsiri Ayati Kısasi'l-Kur'an,* **(51)** Feyzullah Kâşânî (v. 1680), *Tefsîru's-Sâfî,* 5 cilt (Menşûrâtu Mektebeti's-Sadr, Tahran/İran, 1415), **(52)** Feyzullah Kâşânî (v. 1680), *el-Esfâ fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 2 cilt (Merkezu'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kum/İran, 1418), **(53)** Feyzullah Kâşânî (v. 1680), *Tefsîru'l-Musaffâ*, **(54)** Şeyh Muhammed Kâzım Tâlekânî Kazvînî (v. 1682), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kebîr*, **(55)** Şeyh Hüsâmuddin et-Tarîhî (v. 1683), *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Aziz,* **(56)** Şeyh Melik Ali Tûnî (v. 1686), *Ayâtu'l-Ahkâm,* **(57)** Muhammed el-Geylânî Mevla Şemsâ (v. 1687), *Tefsiru Sureti'l-İnsan,* **(58)** Muhammed Şerif (v. 1688), *Tefsîru Ayeti'n-Nûr,* **(59)** Muhammed Mir Zahid b. Muhammed el-Hüseynî el-Herevî (v. 1689), *Tefsiru'l-Kur'ân (Farsça),* **(60)** Muhammed Mir Zahid b. Muhammed (v. 1689), *Tefsir (Farsça),* **(61)** Abdullah b. Hasan El-Kâzerûnî (v. 1690), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî,* **(62)** Şeyh Ferecullah el-Huveyzî (v. 1691), *Tefsîru Huveyzî,* **(63)** Mirza Muhammed (v. 1690), *Haşiye ve Şerhu Tefsiri'l-Keşşâf*, **(64)** Mirza Muhammed (v. 1690), *Haşiye ber Haşiye-i Şeyh Behâî ber Tefsir-i Beydavî*, **(65)** Muhammed Rıza Kummî (v. 1690), *Tefsîru Kenzi'd-Dekâik ve Bahri'l-Ğarâib,* 17 cilt ((Tahk. Hüseyin Degâhî), Müessestu Şemsi'd-Duhâ, Tahran/İran, 1430), **(66)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur'ân,* 8 cilt (Müessestu'l-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut/Lübnan, 1427), **(67)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *Nûru'l-Envâr fi Tefsiri'l-Kur'ân,* **(68)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *El-Hidâyetu'l-Kur'âniyye*, **(69)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *El-Mahacce fima Nezele mine'l-Kur'ân fi'l-Kâimi'l-Hucce* (Müessestu'n-Nu'mân, Beyrût, 1413/1992), **(70)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *El-Hâdî ve Diyâu'n-Nâdî*, **(71)** Seyyid Haşim Bahrânî (v. 1697), *El-Levâmi'u'n-Nûrâniyye*, (Menşûrâtu Dâri't-Tefsîr, 1427), **(72)** Seyyid Muhammed Ali (v. 1698), *Cevâhiru'l-Esrâr ve Zehâiru'l-Envâr*, **(73)** Abdulvahîd b. Nimetullah el-Esterâbâdî (17. Asır), *Esrâru'l-Kur'ân fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz,*

60 **Hindistan**'da yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: (Sünni/Şiî) **(1)** Şeyh Mu'teminu'd-Devle Ebu'l-Fadl (v. 1602), *Tefsîru Ayeti'l-Kürsî*, **(2)** Ebu'l-Fadl b. Mübarek en-Nâgûrî (v. 1605), *Tefsîru Âyeti'l-Kürsî*, **(3)** Ebu'l-Fadl b. Mübarek en-Nâgûrî (v. 1605), *Tefsiru Sureti'l-Feth,* **(4)** Sibğatullah b. Ruhullah el-Hüseynî el-Bervecî en-Nakşibendî (v. 1606), *Haşiye ala Envâri't-Tenzîl,* **(5)** Nuvvab Murtaza b. Ahmed el-Buhârî (v. 1616), *et-Tefsriu'l-Murtazavî* (Farsça), **(6)** Sultan Muhammed Kutub Şah Kadi Yezidi (v. 1621), *Tefsir-i Kutb-i Şahi,* **(7)** eş-Şeyh İsa b. Kasım es-Sindî (v. 1621), *Envâru'l-Esrâr fi Hakâiki'l-Kur'ân ve Maârifihâ*, **(8)** Nizâmuddin Abdu'ş-Şekûr et-Tehânsîrî (v. 1627), *Tefsir-i Nizamî,* **(9)** Abdusselam el-Lâhûrî (v. 1627), *Hâşiyetu'l-Beydâvî,* **(10)** Nizamuddin b. Abdişşekûr el-Belhî (v. 1627), *Riyadu'l-Kuds fi Tefsiri'l-Cüz'i'l-Ehîr mine'l-Kur'ân,* **(11)** Ebubekir Muhyiddin Abdulkadir (v. 1628) *el-Fethu'l-Kudsî fî Tefsiri Âyeti'l-Kürsî*, **(12)** el-Müfti Abdusselam ed-Diyûvî (v. 1629), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*, **(13)** Muhammed el-Emir b. Muhammed Zahîruddin Luveyzân (v. 1634), *Tefsiru Sureti Hel Etâ,* **(14)** Abdulhak el-Muhaddis (v. 1642), *Tahsîlu'l-Ğenâim ve'l-Berekât bi Tefsiri Sureti ve'l-Adiyât,* **(15)** Abdulhak el-Muhaddis (v. 1642), *Şerhu's-Sudûr bi Tefsiri Ayeti'n-Nûr,* **(16)** İbnu'l-Emir Kasım el-Ceylânî (v. 1650), *Teysîru't-Tefsîr*, **(17)** Abdulhakim es-Siyelkûtî (v. 1656), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha,* **(18)** Abdulhakim es-Siyalkûtî (v. 1656), *Hâşiyetu's-Siyalkûtî alâ Tefsiri'l-Beydâvî*, **(19)** Muhammed b. Ebi Sa'id b Bahâuddin (v. 1660), *Tefsiru Sureti Yusuf,* **(20)** Şah Muhammed el-Be-

dahşî (v. 1661), *Tefsîru'l-Kur'ân*, **(21)** eş-Şeyh Nimetullah (v. 1661), *Tefsîru Cihangirî*, **(22)** Muhammed Nuru'l-Hak b. Envaru'l-Hak (v. 1662), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*, **(23)** eş-Şeyh Muînuddin b. Hâvend Mahmud el-Keşmîrî (v. 1674) *Zübdetu't-Tefâsîr*, **(24)** Muhammed Hüseyin el-Peycâpûrî (v. 1696), *el-Ezhâru'l-Fâiha fi Tesîri'l-Fâtiha*.

61 Endonezya'da yazılıp tespit edebildiğimiz tefsirler: **(1)** Abdurrauf el-Fansûri Senkel (v. 1693), *Tercümanü'Müstefid*.

62 Mehmet Selim Ayday, İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali El-Bitlisî Ve Câmi'U't-Tenzîl Ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul 2016, 1-380; Esma Çetin, "Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali El-Bitlisî (H. 909 / M. 1504)", T*urkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 11/5 Winter 2016, P. 159-184; Nurettin Turgay, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali El-Bitlisı Ve Tefsirciliği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları, -II-*, Editörler: Bilal Gökkır Ve Diğeleri, İstanbul, 145-166.

63 Bkz. Mustafa Öz, "Cemâleddin Aksarayî", DİA, cilt VII, İstanbul 1993, 308-309; M. Sait Toprak, "Cemâlî İshak b. Mehmed el-Karamanî: Hayatı ve Eserleri", Hadis Tetkikleri Dergisi, cilt 4, sayı 2, 2006, 127-145.

64 Bkz. Süleyman Özer, Cemaleddin Aksarâyî ve *Tefsir Risâlesi* (Edisyon Kritik), Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2008, 16-75.

65 Bkz. Yaşar Kurt, "Ni'metullah b. Mahmud", DİA, cilt XXXIII, İstanbul 2007, 132-133.

66 Bkz. Abdülkadir Turan, "Baba Nimetullah Nahcivânî ve *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye* İsimli Tefsiri (920/1514)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, yıl 1985, 61-76; Yaşar Kurt, Nîmetullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri, Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 1998, 38-250.

67 Bkz. Mehmet Sait Toprak, "Cemâlî Ishak b. Mehmed El-Karamanî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXIV, İzmir 2006, ss.127-160.

68 Bkz. Duran Ekizer, Cemaleddin Ishak b. Muhammed el-Karamanî'nin et-Tevabi' fi's-Sarf Adlı Eserinin Tahkiki, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens*titüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağati Bilim Dalı, İstanbul, 2004, 12-42.*

69 Bkz. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", cilt XXV, Ankara 2002, 238-240.

70 Bkz. Mustafa Kılıç, İbn-i Kemal Hayatı Tefsire Dair Eserleri Ve Tefsirindeki Metodu D. (873/1468-69) Ö. (940/1534), (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum -1981, 1-295; Enver Arpa, "Şeyhülİslâm Kemal Paşazade Ve Tefsir Anlayışı", X. Kur'an Sempozyumu Kur'an Ve Eğitim 12-13 Mayıs 2007/ Tokat, Ankara: Fecr Yayınları, 2008, 195-214; Murat Ustakurt, İbn Kemal Paşa'nın "*Tefsirü'l-Fatiha*" Adlı Eseri, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2009, 23-49.

71 Bkz. İsmail Durmuş, "İsferâyinî, İsâmuddin", DİA, cilt XXII, 516-517.

72 Bkz. Mehmet İpşirli – Ziya Demir, "Sa'dî Çelebî", DİA, ciltİstanbul 2008, XXII, 404-405.

73 Bkz. Ersin Çelik, "ŞeyhülİslâmSa'dî Çelebı Ve Kadi Beyzavi Haşiyesinin Değerlendirilmesi", Kastamonu Üniv*ersitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velı Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4--6 Mayıs 2014, 637-651; Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Ön*emi –Şeyhülsİslâm Sa'dî Çelebî'nin (ö. 945/1539) Hâşiye-i Sûre-i Mülk ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-", Osmanlı Toplumunda Kur'a*n Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II, 2013; Hasan Ali Esir, Hafız-Zâde Seyyid*

Mehmed Sa'di Çelebi Divanı (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks), Yüksek Lisans tezi, İstanbul üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 1994, 12-38.

74 Bkz. İsmail Güleç, "Gelibolulu Musluhiddin Sürûrî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies,* XXI (2001), s. 211–236; Rashadat Hidayatov, Gelibolulu Muslihuddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin *Şerhu'l-Binâ* Adlı Eserinin Tahkiki, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili Ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul, 2009, 3-20.

75 Bkz. Hulusi Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", DİA, cilt XXVII, Ankara 2003, 103-104.

76 Bkz. Şahin Filiz, "Muslihuddin el-Lari (Ö. 979/1572) Ve Hareket Risalesi", *Türk- İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4, Konya- 2007, 69-79; Ömer Bozkurt, "Muslihuddîn el-Lârî'nin Hâşiye Ala Şerhi'l-Kâdî Mîr ala Hidâyeti'l-Hikme Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 10, sayı 2 (Diyarbakır, 2008), 33-49; Ali Akay, "Muslihuddin el-Ları'nin "Burhanu't-Temanu' İle İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1 (Diyarbakır, 2005), 147-171; Ali Akay, "Muslihuddin el-Ları'nin Tefsiru Sureti'l-Kadr İsimli Risalesi (Analitik Bir İnceleme Ve Eserin Edisyon-Kritiği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 9, sayı 1 (Diyarbakır, 2007), 93-129.

77 Bkz. Ahmet Sevgi, "Livâyî'nin Manzûm Amme (Nebe Suresi) Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2013, sayı 29, 1-20; ay. müel. "Livâyî'nin Manzûm Tebâreke (Mülk Suresi) Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2014, sayı 31, 1-96; ay. müel. "Livâyî'nin Manzûm Yâsîn Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2015, sayı 33, 1-86.

78 Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmet Efendi", DİA, cilt XXXX, İstanbul 2011, 151-152.

79 Bkz. Ahmet Süruri-Ahmet Faruk Güney, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) Sûretu'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Der*gisi, sayı 24 (Ekim 2013), 197-244; Ahmet Sürün, Ta*şköprüzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2002, 22-47.

80 Bkz. Selim Aslan, İbrahim b. Hamza el-Edirnevî ve Câmiu'l-Envâr Adlı Tefsirindeki Metodu, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Programı, Trabzon, 2006, 13-90.

81 Bkz. Emrullah Yüksel, "Birgivi", DİA, cilt VI, İstanbul 1992, 191-194.

82 Bkz. M. Hulusi Lekesiz, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 77; Yaşar Düzenli, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Cilt 3 Sayı:4 Yıl:2000, 228-247; Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı 2, Erzurum 1977, 175-185; Ömer Türkmen,, Risâle fî Ahvâl-i Etfâli'l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahkik ve Tahrici, Yüksek Lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, Şanlıurfa 1995, 10.

83 Bkz. Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin *Tefsiri/Zemahşerî Şerhi* Örneği-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi, yıl / year: 15 sayı / issue: 1 bahar / spring 2015, 10-31***.**

84 Bkz. Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", DİA, cilt X, İstanbul 1994, 365-371.

85 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Ebu's-Suûd ve Tefsiri", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, cilt XIII, sayı 4 (Temmuz-Ağustos), 195-203; Abdullah Aydemir, "Ebussu'ûd Efendi", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, cilt XII, sayı 2 (Mart-Nisan 1973), 97-104; Süleyman Ateş, "Ebussuûd Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı yıl 1999, 39-77.

86 Bkz. Ufuk Hayta, Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Bursa 2008, 15-60; Harun Uluğ, Abdülmecid b. Eş- Şeyh Nasuh b. İsrail'in 'El –Hüda Ve'l – Felah' İsimli Eserinin Edisyon Kritiği Ve Tanıtımı, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Programı, İzmir 2009, 4-14; Muhammet Erbaş, "Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmecid b. Eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil (ö. 970/1565) ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı XXIV, İzmir 2006, 161-186.

87 Bkz. Murat Çolak-Mesut Bayram Düzenli, "Hüseyin B. Ahmed Sirôzî'nin Hayatı, Eserleri Ve Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", Turkish Studies - Internationa*l Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 9/9 Summer 2014, 407-436.

88 Bkz. Adem Yerinde, "Münşi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2006, cilt XXXII, 22-23.

89 Bkz. Yusuf Yıldırım, Şemseddin Sivasi ve Nakdü'l-Hatır Adlı Eserinin Tahlili, Yükek Lisans Tezi, Erciye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995, 12-160; Şeyma Unaş, Şemseddin Sivâsî'nin Eserleri Bağlamında Çevre Bilinci, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Sivas 2014, 1-8.

90 Bkz. Hasan Güleç, "Ayşi Mehmed Efendi", DİA, cilt IV, İstanbul, 1991, 287.

91 Bkz. M. Vecih Uzunoğlu, Ayşî Mehmed Efendi ve el-Münakkahâtü'l-Meşrûha fi'l-Meânî ve'l-Beyân, Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997, 38; Vecih Uzunoğlu, "Ayşî Mehmed Efendi: Hayatı ve Eserleri", Nüsha, Yıl: II, Sayı: 6, Yaz 2002, 135-142;

92 Mısır, 1385. Ayrıca bkz. Harun Öğmüş, "Arap Dili Ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 5, Sayı 10, Aralık 2015, 40.

93 Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", DİA, cilt 4, İstanbul, 1991, 338-340.

94 Bkz. Erdoğan Baş,"Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri (Tefsirin Aslı, Nüshaları ve Örnek Bir Yorum", Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005, 2006, I/55-71; Ali Akpınar "Aziz Mahmud Hudayi'nin Kur'an'a vukufiyeti ve ayetlerden istifade metodu (Divan orneği)", *Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri,* 20-22 Mayıs 2005, 2006, I/31-53; Ömer Pakiş, "Aziz Mahmud Hudayi'nin Nefaisu'l-Mecalis'te İşlediği Tasavvufi Konular", Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005, 2006, I/73-99; Fevziye Abdullah Tansel, "Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı XV (1967), 1-42; Ömer Çelik, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri ve Fâtiha Sûresi Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, sayı: 35, s. 209-238.

95 Bkz. Ali Alparslan, "Abdülbaki-i Tebrizî", DİA, cilt I, İstanbul 1988, 200.

96 Bkz. Alaaddin Şükür, Abdulbaki Tebrizi'nin Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996; Abdulbaki Turan, "Abdü'l-baki et-Tebrizi el-Mevlevi ve Tefsiri", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakült*esi Dergisi*, cilt 1, Diyarbakır, 1999, 1-30.

97 Bkz. Birışık, Abdulhamit, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", İslâmi Araştırmalar Dergisi, 2004. cilt 17, sayı 1, 63.

98 Bkz. Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahya Efendi", DİA, cilt XXX, İstanbul 2005, 114-115.

99 Bkz. Mehmet Koç, Şeyhu'l-İslâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Adana-2008, 7; Bünyamin Karadöl, Şeyhü'l-İslâm Minkarî-Zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Adana/2006, 3-4.

100 Bk. Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmet Efendi, Vânî", DİA, cilt XXVIII, Ankara 2003, 458-459.

101 Bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Vânî Medmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Biliml*er Enstitüsü Dergisi*, sayı 4 (1990), 361-370.

102 Bkz. Pazarbaşı, "Vânî Medmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri", 361-370.

103 Bkz. Mehmet Akif Alpaydın, "Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr'ı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2016/10) ss. 271-306.

104 Bkz. Mustafa Aşkar, "Niyazi-i Mısrî", DİA, cilt XXXIII, İstanbul 2007, 167-168.

105 Bkz. Ay, Mahmut, "Niyâzî-i Mısrî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, (Ed. B. Gökkır ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013, 183-228; Nefise Efe, "Niyazi-i Mısrî'nin Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb Adlı Risalesinin Tahkik Ve Değerlendirmesi", DEUİFD XLIII/ 2016, ss. 183-204.

106 Bkz. Mehmed Süreyya (1996). Sicill-i Osmanî. C. 2. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., II/622.

107 Bkz. Recep Arpa, Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, 18-95; Recep Arpa, "Tibyân Tefsiri", DİA, cilt XXXXI, İstanbul 2012, 127-128; Çalışkan, "Tefsirî Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyan Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", 215-240; Orhan İyibilgin, Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi, (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008, 16-42; Talip Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi (Mehmed b. Hamza el-Ayntâbî)", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2 Sayfa: 7-17.

108 Bkz. Nuri Özcan, "Abdülhay Celveti", DİA, cilt 1 (İstanbul 1988), 227-228.

109 Bkz. Elif Küçükahmet, *XVII. Yüzyıl Alimlerinden Muhammed b. Hamza Güzelhisârî'nin Ezhârü't-Tenzîl Adlı Tefsirinin İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2012, 14-22; Alican Dağdeviren - Elif Küçükahmet, "Muhammed Güzelhisari ve Ezharut Tenzil İsimli Tefsirinin Rivayet Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVI, sayı: 27, s. 143-166; Eyüp Kaya, "Muhammed b. Alim el-Ayd*ınî el-Güzelhisari'nin Dua Ayetleri Tefsiri", Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, (Ed. B. Gökkır ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013, 230-233; Mohammed Najat Mohammed, Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydınî'nin Fıkha Dair Bazı Risalelerinin Tahkiki,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014, 9-15; Seyda Demirci, *Hacı Emirzâde Muhammed b. Haza el-Aydınî'nin Hayatı Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risalelerinin Tanıtımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, 6-17; Süleyman Kaya, "17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin Muhammed b. Hamza el-Aydınî'nin Bey'u'l-Î-ne Risalesi" *Dîvân Dergisi*, Cilt 14, Sy. 26 (2009/1), s. 1-3; Abdüsselam Arı, "Et-Taklid

ve Talakü'l-Mükre li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydını el-Güzelhisari: Tahkikun ve Tahlilün", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 27, s. 713-741.

110 Bkz. Musa Yıldız, "Üsküdarlı Nasûhî Efendi ve Er-Risâletu'r-Ruşdiyye'si", *Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler*, 2004, cilt: II, s. 384-386; Yaşar Aydemir, "Salâhî'nin Üsküdarlı Nasûhî Efendinin Bir Gazelini Şerhi", *Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler*, 2004, cilt: II, s. 392.

111 Bkz. Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", DİA, cilt XXIII, İstanbul 2001, 102-106.

112 Bkz. Nuri Özcan, "İzzettin Efendi Eşrefzâde", DİA, cilt XXIII, İstanbul 2001, 554-555.

113 Bkz. Abdullah Kahraman, "Tarsûsi Mehmed Efendi", DİA, cilt XXXX, İstanbul 2011, 115-116.

114 Bkz. Faruk Özdemir, Lütfullah b. Muhammed Erzurumî'nin Ramuzu't-Tahrir ve't-Tefsir'i, Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.

115 Bunlardan bazıları için bkz. Burhan Baltacı, *Müdâyene Ayeti Tefsiri (Bakara Suresi 2/282)*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998, 32-33.

116 Osmanlı âlimlerine ait bazı ayet tefsirleri için bkz. Baltacı, *Müdâyene Ayeti Tefsiri (Bakara Suresi 2/282)*, 32-33. Ayrıca bkz. Debreli Vildan Faik, "Nahl/16 Suresinin 90. Ayetinin Tefsiri", (Yayına haz. Mustafa Özel), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Xl2. - 2006, 136.

117 Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD),* Cilt 9, Sayı 18, 2011, 407; Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayseri", DİA, cilt IX (İstanbul, 1994), 32-35; A.Turan Akbulut, "Dâvûd-i Kayserî", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, cilt IV, sayı 3 (1980/1400), 61-83.

118 Bkz. Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", 407-408.

119 Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, II/171-172; Günay Kut, "Ahmed-i Dai", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 56; İsmail Hakkı Ertaylan, *Ahmed-i Dai'nin Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: 1956); 1-9, 140-149, 341-348; İshak Yazıcı, "Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (Samsun: 1992), sy. 6, 79 vd.

120 Bkz. Gacsi, *Ahmed-i Dâî'nin "Vesîletü'l-Mülûk" Adlı Eseri (60a-115b) Metin-Kelime Grupları İncelemesi*, 38.

121 Bünyamin Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir", *The Journal of Academic Social Science Studies,* Number: 37, Autumn I 2015, 110-111.

122 Nevzat Barutçu, *Revâhî'nin Tenvîrü'l-Ebsâr İsimli Eserinin İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014,15-17.

123 Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir", 113; Murat Kaya, *Tanzimât'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme Ve Tefsirleri,* (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul – 2001, 181.

124 Kaya, *Tanzimât'tan II. Mesrûtiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Ve Tefsirleri,* 183-184.

125 Kaya, *Tanzimât'tan II. Mesrûtiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Ve Tefsirleri,* 187-188.

126 Bkz. A. Cüneyt Eren, "Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Mehmed Şükrullah Gelenbevî ve Tefsirciliği", *Mütefekkir,* 2015; 2(3), 140-141.

127 Bkz. Ebu'l-Abbas Cafer b. Muhammed el-Mustağfiri, *Fedâilu'l-Kur'ân,* (Tahk. Ahmed b. Faris es-Selûm), Beyrût: Daru İbn Hazm, 1427/2006, 513-529.

128 Burada faydalı olacağı düşüncesiyle 20. Yüzyıla kadar tespit edebildiğimiz bazı ayetelkürsi tefsirlerini kronolojik olarak vermek istiyoruz: **(1)** El-Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin b. el-Kasım el-Hüseyni el-Alevî (v. 910), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(2)** Bahauddin Ebu'Hüseyin Ali b. Ebi Abi Abdillah Muhammed el-Erbilî (v. 1288), *el-Hirzu'l-Kutsî fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(3)** Kemaluddin Abdurrezzak el-Kaşanî (v. 1329), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(4)** Davud-i Kayseri (v. 1350), *Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'iyyeti'l-İnsaniyyeti'l-Kâmile*; **(5)** Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer er-Rabiî (v. 1392), *el-Feyzu'l-Kutsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(6)** Bedruddin Mahmud Simavi (v. 1420), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(7)** Ahmed-i Dâî (v. 1421), *Vesiletü'l-Müluk li Ehli's-Süluk* (Ayetelkürsi tefsiri); **(8)** Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdurrahman el-Mahzumi e-Şâmî (v. 1433), *el-Feyzu'l-Kutsî fî'l-Kelami ala Ayeti'l-Kürsi*; **(9)** Celaleddin Muhammed b. Ömer el-Himyerî (v. 1465*), Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(10)** Ali b. İbrahim ed-Dimyati (v. 1468), *el-Feyzu'l-Kutsî an Ayeti'l-Kürsi*; **(11)** Abdullah b. Ömer el-Baltacî el-Ezheri (v. 1471), *Hedyu'l-Ahbab li Tefsiri A'zami Ayetin fi'l-Kitab*; **(12)** Fethullah b. Ebi Yezid eş-Şirvanî (v. 1475), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(13)** İbrahim b. Ömer el-Bikâî (v. 1480), *el-Fethu'l-Kutsi fi Ayeti'l-Kürsi*; **(14)** Muhammed b. Muhammed el-Cemalî el-Bekri Çelebi Halife (v. 1481), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(15)** İsmail b. Abdillah er-Rumi el-Halvet, (v. 1493), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(16)** Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî (v. 1496), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(17)** Küçük Ahmedzade (v. 1504) *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî;* **(18)** Ataullah Cemaluddin b. Mahmud el-Hüseyni eş-Şirâzî (v. 1519), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(19)** Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hizir el-Kaşî (v. 1522), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(20)** Muhammed b. Ömer el-Hadramî (v. 1523), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(21)** Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hafrî (v. 1528), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(22)** Muhammed b. Mahmud el-Muğlavî el-Vefaî (v. 1533), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(23)** Ömer b. Abdillaj b. Ahmed eş-Şeybani el-Humeydî (v. 1545), *el-Vâridu'l-Kutsî fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(24)** Muhammed b. Ali İbn Tolon (v. 1546), *Ezharu'l-Marac fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi ve'l-Mezec*; **(25)** Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hafri (v. 1550), *Fadlu Ayeti'l-Kürsi ve Tefsiruha*; **(26)** Muhammed b.Muhammed el-Ömeri ibtu'l-Marsafî (v. 1558), *Matlau'n-Neyyireyn fi Tefsiri'l-Fatihati ve Sureti'l-Kürsi ve'l-Muavvizeteyn*; **(27)** Ebussuud Efendi (v. 1575), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(28)** Ebu'l-Feth Muhammed Halil eş-Şa'râni (v. 1575), *Miftâhu Sırrı'l-Kutsî*; **(29)** Bedruddin b. Radiyuddin el-Ğazzî (v. 1576), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(30)** Muhammed b. Muhammed er-Rûmî el-Hamevî (v. ?), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(31)** Ebu'l-Feyz Feyzullah b. Mübarek en-Nâgûrî el-Ekberâbâdî (v. 1596), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(32)** Bedruddin Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Kerhî (v. 1598), *el-Menhecu'l-Usna fi Ayeti'l-Kürsi ve'l-Esmai'l-Husna*; **(33)** Zeynuddin Mansur Sibtu Nasiruddin et-Tablâvî (v. 1606), *es-Sirru'l-Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(34)** Abdullah b. Abdurrahman ed-Denûşerî (v. 1617), *Hediyyetu'l-Ehbâb fi Tefsiri A'zami Ayati'l-Kitab*; **(35)** Abdurrahman b. İsa b. Mürşid el-Ömerî (v. 1628), *el-Fethu'l-Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(36)** Muhyiddin Abdulkadir b. Şeyh Abdullah el-Ayderûsî el-Yemenî el-Hindî (v. 1629), *el-Fethu'l-Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(37)** Sadruddin Muhammed b. İbrahim el-Kavamî eş-Şirâzî (v. 1650), *el-Urvetu'l-Vuskâ (Tefsiru Ayetilkürsi)*; **(38)** Muhammed b. Hüseyin el-Ankaravî er-Rûmî (v. 1687), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsî*; **(39)** Abdullah b. Mahmud el-Eşnî (v. 1707), *el-Hadâiku'l-Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(40)** Saçaklızâde Muhammed b. Ebibekir el-Mer'aşî (v. 1738), *Ğayetu'l-Burhan fi Beyani A'zami Ayetin fi'l-Kur'ân (Ayetelkürsi Tefsiri)*; **(41)** Muhammed b. İsmail el-Alaîyevî İbn Ebi İshak (v. 1753), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(42)** Şeyhülİslâm Es'ad Efendi (v. 1753), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(43)** İsmail b. İbrahim el-Hemşînî (v. 1765), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(44)** Muhammed b. Abdi Rabbih b. Ali el-Azizi İbnu's-Sitt (v. 1785), *Haşiye ala Tefsiri Ayeti'l-Kürsi*; **(45)** Mir Muhammed Alauddin el-İrakî (v. 18. Asır), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(46)** İsa b. Ahmed

el-Kürdi (v. 1786) *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(47)** Ali b. Muhammed el-Amidî (v. 1789), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(48)** Muhammed Kazım b. Muhammed el-Hüseyni el-Ceylânî er-Rüştî (v. 1844), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(49)** İsmail Hakkı b. Yusuf Mağribizâde (v. 19. Asır), *Tefsiru Ayeti'l-Kürsi*; **(50)** Mustafa Cem'î (19. Asır) *Risale-i Teavvüz ve Besmele Tercümeleri*.

129 Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasan Burhanuddin Ömer el-Bikâî, *el-Fethu'l-Kutsî fî Âyeti'l-Kürsî*, (nşr. Abdülhâkim el-Enîs), Dubai, 2001, 61-69 (Enîs'in yazdığı giriş); Abdulhakim el-Enîs, "el-Müellifûn fî Tefsiri Ayeti'l-Kürsî ve Havassiha ve Fedâilihâ", http://www.alukah.net/culture/0/100803/ /14.06.2017).

130 Mesela bkz. Fahruddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî, (et-Tefsiru'l-Kebir, Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981, VII/2-14.

131 Bkz. Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", 411; Mustafa Özel, "Şeyhülilam Esad Efendi'nin Ayetelkürsi Tefsiri", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* sayı 10, 2003, 81-82, dipnot, 2-3-4.

132 Bkz. Mustafa Kara, "Abdullah Bosnevî", DİA, cilt I (İstanbul, 1988), 87; Abdullah Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, cilt VI, sayı 6, 297-312.

133 Bkz. Hidayet Aydar, "Abdullah Bosnevî'nin (992-1054/1584-1644) Tefsirciliği", Basılmamış makale, 4-11.

134 Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Ibn Sadre'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXIV, 249-254; Hülya Alper, "XVII. Asırda Bir Osmanlı Düşünürünün Gazzâlî Yorumu: Sadreddinzâde eş-Şirvânî'nin Kavâidu'l-Akâid Şerhi", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 07-09 Ekim 2011* İstanbul, İstanbul 2012, 870; Ahmet Kamil Cihan, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleriyle İlgili Eseri: El-Fevâidu'l-Hakaniyye", *The Journal of Academic Social Science Studies,* Volume 6 Issue 4, April 2013, p. 229-243; Eyüp Yaka, "Fethullah b. Sadreddin Şirvanî (ö.1036/1626)'nin *İbadet Risalesi*", Tasavvuf, (2002), 79-95; Ömer Çelik, "Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvanî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13-14-15, (1995-1996-1997), 211-217.

135 Bkz. İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *DİA*, XXX/114-115; Karadöl, *Şeyhü'l-İslâm Minkarî-Zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*, 3-4; Koç, *Şeyhu'l-İslâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili*, 6-7.

136 Bkz. Mustafa Aşkar, *Mehmed Niyazi-i Mısrî El-Malâtî Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 41-133; Mahmut Ay, "Niyazi-i Mısri'nin Kur'an Ve Tefsir Anlayışı*", Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları –II-*, (Editörler Bilal Gökkır ve diğerl.), İstanbul İlim Yayma Vakfı, 183-195; Aşkar, "Niyazi-i Mısri", DİA, XXXIII/166-169.

137 Hasan Güleç, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", DİA, cilt I (İstanbul, 1988), 548.

138 Ömer Gök, "Rusûhî İsmail Ankaravî Bibliyografyası", *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 60-66, Haziran/June 2016; Erdoğan Taştan, İsmaîl Rüsuhî Ankaravî'nin Mesnevî Serhi (Mecmû'atü'l-letâ'if ve Matmûratü'l-Ma'ârif), I. Cilt, Çeviri-Yazı-İnceleme, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 2009, 18-57; Erhan Yetik, "Ankaravi İsmail b. Ahmed Rusûhî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 119-135; aynı müel. "Tasavvufî Açıdan Fatiha Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin Fütuhât-i Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı 8.

139 Mustafa Uzun, "Ganîzâde Mehmet Nâdirî", DİA, cilt XIII (İstanbul 1996), 355-356; Numan Külekçi, Ganî-Zâde Nâdirî Hayatıı Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanı ve Şeh-Nâmesinin

Tenkitli Metni, Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum 1985, 5-23.

140 Fikret Arslan, "Osmanlı-Türk Âlimlerinin Irak ve Cezire'deki Arap Edebiyatıyla İlgili Çalışmaları", *Edebiyat Dergisi*, Yıl:2006, Sayı:15, 77-78.

141 Bkz. Güleç, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", DİA, I/548.

142 Bkz. Mehmet İpşirli, "Su'nullah Efendi", DİA, cilt XXXVII, İstanbul 2009, 530-532.

143 Bkz. Adnan Karaismailoğlu, "Altıparmak Mehmed Efendi", DİA, cilt II, İstanbul 1989, 542.

144 Bkz. Ramazan Altıntaş, "Şirvânî, Sadreddinzâde", DİA, cilt XXXIX, İstanbul 2010, 208-209.

145 Bkz. Mustafa Uzun, "Ganizâde Mehmet Nâdirî", DİA, cilt XIII, İstanbul 1996, 355-356.

146 Bkz. Christine Woodhead, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", DİA, cilt XXXIII, İstanbul 2007, 335-336.

147 Bkz. Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir", 113; Kaya, T*anzimât'tan II. Mesrûtiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercüme Ve Tefsirleri*, 181.

148 Bkz. Haluk İpekten, "Azmizâde Mustafa Haletî", DİA, cilt IV, İstanbul 1991, 348-349.

149 Bkz. Erhan Yetik, "Ankaravî İsmail Rusûhî", DİA, cilt III, İstanbul 1991, 211-213.

150 Bkz. Cengiz Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecid", DİA, cilt XXXVII, İstanbul 2009, 286-287.

151 Bkz. Mehmet Çiçek, "Nisâ Sûresi 65. Âyete Dair Abdülmecîd Sîvâsî'nin Bilinmeyen Bir Risalesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak*ültesi Dergisi*, 2011, Cilt: XV, Sayı: 1, 294-317.

152 Bkz. Kara, "Abdullah Bosnevî", DİA, I/82; Kartal, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", 297-312.

153 Bkz. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", DİA, cilt XV, İstanbul 1997, 72-73.

154 Bkz. Tahsin Özcan, "Seyyid Mehmed Emin Efendi", DİA, cilt XXXVII, İstanbul 2009, 69.

155 Bkz. Tahsin Özcan, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî", DİA, cilt XXVIII, Ankara 2003, 461-462.

156 Bkz. İpşirli, "Minkârîzâde Yahya Efendi", DİA, XXX/114-115.

157 Bkz. M. Baha Tanman, "Atpazarî Osman Fazlı", DİA, cilt IV, İstanbul 1991, 83-85.

158 Ayrıca bkz. Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", 414-415.

159 Bkz. Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Fazîletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", İslâmi Araştırmalar Dergisi, cilt 14, sayı 1 (2001), 133-142.

160 Bkz. Celil Kiraz, *Peygamberlerim Mesajındaki Bütünlük Açısından Saff Suresi ve Hz. Muhammed'in Durumu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, 11-12.

161 Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, (Tahk. İbrahim Ramadan), Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1417/1997, 238; Muhammed b. Ali Şemsuddin Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I/163-164.

162 Bkz. Ahmet Faruk Güney, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* sayı 20, Ekim 2011,291-292.

163 Orhan Atalay, "İbn Hâleveyh ve 'İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân' Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2002, Sayı: 17, 61.

164 İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist l'İbni'n-Nedîm*, 199.

165 Bkz. M. Suat Mertoğlu, "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin *el-İstiğnâ fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011), 51-112.

166 Bkz. Güney, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", 289-339.

167 XVI. Asra kadar tespit edebildiğimiz sure tefsirlerini kronolojik olarak şöylece sıralayabiliriz: **(X. Asır): (1)** Hallac-ı Mansur (v. 922) *Kitâbu Tefsiri Kul Huvellahu Ahad*; **(2)** Ahmed b. Sehl el-Belhî (v. 934), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Ebubekir Muhammed b. Ali el-Udfuvî (v. 998) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha min el-İstiğna fi Ulumi'l-Kur'ân;* **(XI. Asır): (1)** İbn Sînâ (v. 1037), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Şeyh Abdülkahir el-Cürcânî (v. 1081), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; (3) Rağıb el-Isfehânî (v. 1087), *Tefsiru Sureti Fatihati'l-Kitab*; **(XII. Asır): (1)** İmam Gazali (v. 1111), *Bahru'l-Mahabbe fi Esrari'l-Mevedde (Tefsiru Sureti Yusuf)*; **(2)** Muhammed Şehristânî (v. 1153), *Tefsiru Sureti Yusuf*; **(3)** Şeyh Abdulkadir el-Geylânî (v. 1166), *Fethu'l-Besâir*; **(4)** Sa'd b. b. Dehhân en-Nahvî (v. 1173), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(5)** Sa'd b. Dehhân (v. 1173), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(XIII. Asır): (1)** Fahruddin b. Ömer er-Razi'nin (1209) *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(2)** Fahruddin er-Râzî (v. 1209), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** Burhaneddin Muhakkik Tirmizi (v. 1241), *Muhammed ve Fetih Surelerinin Tefsiri* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı); **(4)** Sadreddin Konevî (v. 1274), *İ'câzu'l-Beyân fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'ân Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(5)** Tâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâinî (v. 1285) *Fâtihatü'l-İ'râb bi-İ'râbi'l-Fâtiha;* **(XIV. Asır): (1)** Muhammed b. Ali el-Cüzzâmî (v. 1323), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Şeyh Nureddin el-Bekrî (v. 1323), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** Ömer b. Yusuf el-Hanefî (v. 1324), *İğâsetu'l-Lehf bi Tefsiri Sureti'l-Kehf*; **(4)** İbn Teymiyye (v. 1328), *Tefsiru Sureti'n-Nur;* **(5)** İbn Teymiyye (v. 1328), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(6)** İbn Teymiyye (v. 1328), *Tefsiru'l-Muavvizeteyn*; **(7)** Ruknuddin Muhammed et-Tunusî (v. 1337), *Tefsiru Sureti Kaf*; **(8)** İbrahim b. Ahmed el-Hanbeli (v. 1342), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(9)** İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye (v. 1350), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(10)** Abdulvehhab b. Abdurrahman el-Cürcânî (v. 1362), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(11)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Fatiha*; **(12)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Yasin*; **(13)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Mülk*; **(14)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Nebe*; **(15)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **(16)** Abdullah b. Esad b. Süleyman (v. 1366) *Envâru'l-Lâyiha fî Esrâri'l-Fâtiha;* **(17)** Ekmeluddin el-Babertî (v. 1384) *Bakara Tefsiri;* **(18)** Ekmeluddin el-Babertî (v. 1384) *Al-i İmran Tefsiri*; **(19)** Ekmeluddin el-Babertî (v. 1384) *Fetih Suresi Tefsiri*; **(20)** Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefi el-Baberti (v.1384), *Risale fi Bazı Letâifi Sûreti'l-İhlâs;* **(21)** Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdillah et-Teftâzânî, (v. 1390) *İ'râbu'l-Fâtiha;* **(22)** Mevlana Safer Şah (v. 1397), *Risale fi Tefsiri Sureti't-Tekâsür*; **(XV. Asır): (1)** Mecduddin Fîrûzâbâdî (v. 1413), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Ebu Tahir Mecduddin el-Fîrûzâbâdî (v. 1413) *Kurretu'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs;* **(3)** Ali b. Yakub es-Sıddıkî el-Mısrî (v. 1421) *Tefsiru Sûreti'l-Fatiha eş-Şerîfe;* **(4)** Muhammed b. Hamza Şemsuddin Molla Fenari (v. 1423), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(5)** Muhammed b. Ali el-Cüzzâmî (v. 1430) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(6)** El-Hafid b. Mezruk et-Tilimsânî (v. 1438), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(7)** Ömer b. Yusuf el-Beskalûnî el-Mâlikî (v. 1440), *Tefsiru Sûreti'l-Fatiha ve min Sureti'n-Nebe hatta nihateti'l-Kur'ân (ismi Sirâcu'l-İğrâb fi't-Tefsir);* **(8)** Muhammed b. Muhammed Sadruddin Şemsuddin er-Revvâsî (v. 1445) *er-Risâletu'l-Fethiyye fi Tefsiri Sureti Evâili'l-Feth*; **(9)** Muhammed b. Muhammed Sadruddin Şemsuddin er-Revvâsî (v. 1445) *En-Nüketu'l-Kur'âniyye ala Sûreti Kaf*; **(10)** Yazıcı zâde Mehmet Efendi (v. 1451), *Tefsiru'l-Fatiha*; **(11)** Alaüddin Çelebi (v. 1470), *Yasin Suresi Tefsiri***; (12)** Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emir Hac (v. 1474), *Zehîretu'l-Kasr fî Tefsiri Sûreti'l-Asr*; **(13)** İbrahim b. Muhammed Şeyhulİslâm Kadi'l-Kudât Burhanuddin el-Murri el-Makdisi İbn Ebi Şerif (v. 1478), *Tefsiru Sureti'r-Rahman*; **(14)** İbrahim b. Muhammed Şeyhulİslâm Kadi'l-Kudât Burhanuddin el-Murri el-Makdisi İbn Ebi Şerif (v. 1478), *Tefsiru Sureti'l-Kevser*; **(15)** İbrahim b. Muhammed Şeyhulİslâm Kadi'l-Kudât Burhanuddin el-Murri el-Makdisi İbn Ebi Şerif (v. 1478), *Tefsiru*

Sureti'l-İhlas; **(16)** Molla Hüsrev (v. 1481), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(17)** Abdurrahman b. Ahmed el-Cami (v. 1482), *Fatiha Suresi Tefsiri*; **(18)** Şihâbüddin Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, (v. 1487) *et-Tarîkatü'l-Vâdıha ilâ Esrâri'l-Fâtiha;* **(19)** Said b. el-Mübarek İbn Dehhân (v. 1490), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(20)** Çelebi Halife Cemal Halvetî (v. 1493), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(21)** Çelebi Halife Cemal Halvetî (v. 1493), *Tefsiru Sureti'd-Duhâ*; **(22)** Muhyiddin Muhammed Niksârî (v. 1495), *Tefsiru Sureti'd-Duhân*; **(23)** Muhyiddin Mehmet Niksârî (v. 1495), *Tefsir-i Sure-i İhlas*.

168 Mehmet Eren, "Sadreddin Konevi Ve Fatiha Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1997, 431-466.

169 M. Taha Boyalık, *Molla Fenarî'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil Ve Degerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2007, 12-125; Sıtkı Gülle, "İlk Osmanlı Şeyhülisüm'ı Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenari (751-834 *1* 1350-1431) Ve Onun Aynu'l-A'yan Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, Yıl 1999, İstanbul 1999, 327-426; Mehmet Çiçek, "Molla Fenârî'ye Göre Tefsir İlminin Konusu Olarak Kur'ân", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–*, (Editörler/Edıtors Tevfik Yücedoğru Ve Diğerl.), Bursa 2010, 423-439; Mehmet Çiçek, "Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic Volume 7/4, Fall 2012, P. 1229-1244;* Mustafa Öztürk, "Molla Fenârî Ve Tefsirde Senkretizm", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) –Bildiriler–,* (Editörler/Edıtors Tevfik Yücedoğru Ve Diğerl.), Bursa 2010, 399-421.

170 Ahmet Akkuş, *Yazıcıoğlu Muhammed Ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Rize 2010, 41.

171 Tespit edebildiğimiz kadarıyla XVI. Asırda Osmanlıda ve diğer bölgelerde yazılmış sure tefsirlerini kronolojik olarak şöylece verebiliriz: **(XVI. Asır): (1)** Celâlüddin Muhammed b. Esad es-Sıddîkî ed-Devvânî, (v. 1501) *Tefsîru'l-Fâtiha;* **(2)** Celaleddin Muhammed ed-Devvânî (v. 1501), *Tefsiru Sureti'l-Kevser*; **(3)** Celaleddin Muhammed ed-Devvânî (v. 1501), *Tefsiru Sureti'l-Kâfirûn*; **(4)** Celaleddin ed-Devvânî (v. 1501), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(5)** Celaluddin ed-Devvânî (v. 1501), *Tefsiru'l-Muavvizeteyn*; **(6)** Hamdî Çelebi (v. 1503): *Nazmu Kıssati Yûsuf*; **(7)** Celaleddin es-Suyûtî (v. 1505), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(8)** Kemal b. Muhammed el-Lârî (v.1508'lerde sağ), *Tahkîku'l-İhlâs li Ehli'l-İhtisas;* **(9)** Abdülbasit b. Halil b. Şahin el-Malatî el-Hanefi İbnu'l-Vezir (v. 1514), *el-Kavlu'l-Hâs fi Tefsîr-i Sûreti'l-Ihlâs;* **(10)** Abdurrahman b. Müeyyed el-Amasî (v. 1516), *Tefsiru Sureti'l-Kadr*; **(11)** İbrahim b. Muhammed (v. 1517) *Tefsiru Sureti'l-Kevser*; **(12)** İbrahim b. Muhammed (v. 1517) *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(13)** Muhammed el-Hanefi el-Buhari (v. 1517'lerde sağ), *el-Ihlâsiyye fi Fevâidi'l-Esâsiyye;* **(14)** Akbilek Yeşil Halife (v. 1523), *Miracu'l-Ulâ fi Tefsiri Sureti'l-İsrâ*; **(15)** Sunullah el-Halidî (v. 1530), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(16)** Şemsuddin Ahmed b. Kemal (v. 1533), *Tefsiru Sureti'l-Mülk*; **(17)** Muhammed Muhyiddin b. Bedruddin Vefâî el-Muğlavî (v. 1533), *Tenvîru'd-Duhâ fî Tefsiri Ve'd-Duhâ*; **(18)** Muhammed b. Abdurrahman el-İcî (v. 1539) *Tefsiru Sureti'l-En'am;* **(19)** Gıyasuddin Mansur b. Mir Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî (v. 1542), *Tefsiru Sureti'l-İnsan*; **(20)** Muhammed b. Es'ad es-Sıddıkî (v. 1543), *Tefsiru Sureti'l-Kâfirûn;* **(21)** Şeyhzâde Muhyiddin Kocavî (v. 1544), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(22)** Yusuf b. Ali (v. 1547) *Tefsiru Sureti Yusuf;* **(23)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Mülk)*; **(24)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Yasin)*; **(25)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Nebe)*; **(26)** Şeyh Sururî (v. 1561), *Tefsiru Sureti Yusuf*; **(27)** Taşköprüzâde Ahmed Efendi (v. 1561), *Suretu'l-Halas fi Tefsiri Sureti'l-İhlas*; **(28)** Lali Ahmed Çelebi (v. 1563): *Tefsir-i Sure-i*

Fatiha-i Şerife; **(29)** Lali Ahmed Çelebi (v. 1563): *Tefsir-i Sure-i Rahman*; **(30)** Muhammed Emin (Emir Padişah el-Buhari) (v. 1565), *Fetih Suresi Tefsiri*; **(31)** Bostan Mustafa Efendi (v. 1569), *Tefsiru Sureti'l-En'am*; **(32)** Mevlana Selahuddin el-Lârî (v. 1571), *Sure-i Kadr Tefsiri*; **(33)** Nureddin zâde Muslihuddin (v. 1573) *Tefsir-i Fatiha*; **(34)** Birgivi Mehmet Efendi (v. 1573), *Tefsiru Sureti'l-Bakara*; **(35)** Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibevi Nureddinzade (v. 1573), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(36)** Ebussuud Efendi (v. 1574), *Tefsiru Sureti'l-Bakara*; **(37)** Ebussuud Efendi (v. 1574), *Tefsiru Sureti'l-Kehf*; **(38)** Ebussuud Efendi (1574), *Tefsiru Sureti'l-Mülk*; **(39)** Tatar Pazarcıklı Mehmet b. Ömer (v. 1587), *Tefsiru Sureti'l-Mülk*; **(40)** Hibetullah b. eş-Şeyh Abdullah el-Kıftî el-Hanefî (v. 1588), *Tefsiru'l-Kalâkil (Tefsiru Sureti'l-Kafirun)*; **(41)** Hibetullah b. eş-Şeyh Abdullah el-Kıftî el-Hanefî (v. 1588), *Tefsiru'l-Kalâkil (Tefsiru Sureti'l-İhlas)*; **(42)** Hibetullah b. eş-Şeyh Abdullah el-Kıftî el-Hanefî (v. 1588), *Tefsiru'l-Kalâkil (Tefsiru Sureti'l-Felak, Tefsiru Sureti'n-Nas)*; **(43)** Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî (v. 1588): *Tezkîru'n-Nâsîn fi Tefsir-i Sureti Yâsîn*; **(44)** Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî (v. 1588): *Tefsir-i Sureti'l-Mülk*; **(45)** Ahmed b. Ruhullah el-Ensari (v. 1591), *Tefsiru Sure-i Yusuf*; **(46)** Mevlana Muhammed b. Ruhullah el-Ensari (v. 1591), *Tefiru Sureti'l-Kadr*; **(47)** Hüseyin b. Ahmed Sirozî (v. 1591): *Câmi'u'l-Envâr 'alâ-Tefsîri'l-İhlâs*; **(48)** Hüseyin b. Ahmed Sirozî (v. 1591): *Câmiu'n-Nesayih*; **(49)** Şeyhulİslâm Zekeriya Efendi (v. 1592), *Tefsir-i Fatiha*; **(50)** Emir Osman Haşimi (v. 1595): *Tefsir-i Sure-i İsra*; **(51)** Galatalı Mehmet Efendi (v. 1596), *Ahsenü'l-Kasas fi'l-Kur'an (Tefsir-i Sure-i Yusuf)*; **(52)** Ebu's-Sena Şemsuddin Ahmed es-Sivasî (v. 1597), *Nakdü'l-Hâtır*; **(53)** Abdülmecid Sivasî (v. 1597) *Fatiha Suresi Tefsiri*; **(54)** İbn Ebi's-Surûr Zeynelabidin Muhammed b. Muhammed es-Sıddıkî (v. 1598), *Fetih Suresi Tefsiri*; **(55)** Ebu'l-Vefa Tacu'l-Arifîn (v. 1598), *Tefsiru Sureti'l-Fetih*; **(56)** Ebu'l-Vefa Tacu'l-Arifin (v. 1598), *Sure-i Fetih Tefsiri*.

172 Tespit edebildiğimiz kadarıyla XVIII. Asırda Osmanlıda ve diğer bölgelerde yazılmış sure tefsirlerini kronolojik olarak şöylece verebiliriz: **(XVIII. Asır): (1)** Abdülhayy Celveti (v. 1705), *Tefsir-i Ba'zı Suveri'l-Kur'aniyye*; **(2)** Abdülhayy Celveti (v. 1705), *Tefsiru Sureti'l-Feth*; **(3)** A'reczade Ahmed b. Mehmed b. İbrahim el-Kastamoni (v.1708), *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*; **(4)** Boyabatlı Kara Halil Efendi (v. 1711), *Tefsiru Sureti'l-Mülk*; **(5)** Mekkizade Mehmed Tahir Efendi (v. 1716), *Müstevcîbu'l-Halâs fi Tefsiri Sureti'l-İhlâs*; **(6)** Haydar b. Ahmed b. Haydar b. Muhammed el-Hariri Hüseyin Abâdi (v. 1717), *Tefsiru Sureti'l-Ihlas;* **(7)** Şeyh Nureddin er-Rûmî (v. 1720), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(8)** İsmail Hakkı Bursevî (v. 1724), *Tefsir-i Fatiha*; **(9)** İsmail Hakkı Bursevi (v. 1725), *Tefsiru Sure-i Yasin;* **(10)** İsmail Hakkı Bursevi (v. 1725), *Tefsiru Sure-i İnfitar;* **(11)** İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevi (v.1725), *Tefsir-i Sure-i İhlas;* **(12)** İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevi (v. 1725), *Tefsiru Sureti'l-Ihlas;* **(13)** Arifi Ahmed Paşa er-Rûmî (v. 1732), *Tefsiru'l-Fatiha*; **(14)** Yakup b. Mustafa el-Celvetî (v. 1736), *Neticetü't-Tefâsir fî Sûreti Yusuf* ; **(15)** Atina Müftüsü Hacı Hüseyin Efendi (v. 1740'lı yıllar), *Tefsir-i Sure-i İhlas;* **(16)** Ahmed el-Maraşî ed-Debbaği (v. 1741), *Şerhu Tefsîri Süreti'l-İhlâs*; **(17)** Esad Muhammed Efendi Şeyhulİslâm Ebu İshak İsmail Efendizade) (v. 1752), *Hülâsetü't-Tebyîn fi Tefsiri Sureti Yasin;* **(18)** Yusufzâde Abdullah Efendi (v. 1753), *en-Nefhatü'l-Fâyiha fi Tefsiri Sureti'l-Fâtiha*; **(19)** Mahmud b. Abbas b. Süleyman el-Abdelani eş-Şehrazuri (v. 1759), *Zübdetu'l-Enfas fi Tefs'iri Sureti'l-Ihlas;* **(20)** Ebu Said el-Hâdimî (v. 1762), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(21)** Ebu Said el-Hâdimî (v. 1762), *Risale fi Hakki'd-Duhân*; **(22)** Bükâizâde Veliyüddin (v. 1769), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(23)** Ebubekir Amidî (v. 1776), *Tefsiru Fatiha*; **(24)** Seyyid Mehmet Sait Efendi (v. 1776), *Tefsiru Sureti'l-Zilzal*; **(25)** Mustafa b. Yusuf (v. 1782) *Tefsir-i Sure-i Fetih*; **(26)** İsa b. Ahmed el-Hoşnavî (v. 1785), *Tefsiru Sureti'l-Feth;* **(27)** Abdullah Eyyubî (v. 1787), *Tefsir-i Sure-i Fetih*; **(28)** Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (v. 1787), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(29)** Muhammed el-Mekki el-Hatib (l8. yy'ın ikinci yarısı), *Tefsiru Sureti'l-İhlâs*; **(30)** Kâtib el-Hac Salih b. Süleyman (18. yy. son çeyreği), *Tefsîru Süreti'l-Ihlâs*.

173 Burada faydalı olur düşüncesiyle XIX ve XX. Yüzyıllarda Osmanlıda ve diğer bölgelerde yazılıp tespit edebildiğimiz sure tefisrlerini kronolojik olarak vermek istiyoruz: **(XIX. Asır)** **(1)** Gazzizâde Abdullatif (v. 1831), *Fütûhâtu Kenzi'l-Kur'an* (*Tefsiru'l-Fatiha)*; **(2)** Gözübüyükzade İbrahim (v. 1837), *Sure-i Nebe Tefsiri*; **(3)** Şeyhülİslâm Tahir Efendi (v. 1838), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(4)** Hacerzade Recep Efendi (v. 1839), *Tefsiru Sureti'n-Nebe*; **(5)** Molla Halil Siirdî (v. 1841), *Tefsiru Sureti'l-Kehf*; **(6)** Kayserili Mehmet Sait Efendi (v. 1841), *Tefsiru Sureti ve'd-Duhâ*; **(7)** Kayserili Mehmet Sait Efendi (v. 1841), *Tefsiru Sureti ve'l-Adiyat*; **(8)** Abdüsselam Efendi (v. 1843), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(9)** Adalı Hoca Muhammed Efendi Adapazari (v. 1861), *Mufassal Tefsiru Sureti'l-Vakıa;* **(10)** Karslı Hamid Efendi (v. 1874), *Tefsiru Sureti Abese*; **(11)** Hammâmîzâde Mehmet Emin Efendi (1875), *Sure-i Yasin Tefsiri*; **(12)** Abdülkerim el-Vardarî (v. 1882), *Tefsir-i Fatiha*; **(13)** Haririzâde Muhammed Kemaluddin (v. 1882), *İhlas Suresi Tefsiri (el-Mevridu'l-Has bi'l-Hevass fi Tefsiri Sureti'l-İhlas)*; **(14)** Midhat Paşa (v. 1884), *Besmele ve Fatiha Suresi Tefsiri*; **(15)** Abdurrahim b. Ali Prizrenî (v. 1885), *Tefsiru Sureti'l-Kevser*; **(16)** Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabi es-Sufi (v. 1887), *Tefsiru Sureti'l-Feth;* **(17)** Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabi es-Sufi (v. 1887), *Fatiha Suresi Tefsiri;* **(18)** Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabi es-Sufi (v. 1887), *Kevser Suresi Tefsiri;* **(19)** Raif Efendi (v. 1891), *Sure-i Yunus Tefsiri;* **(20)** Raif Efendi (v. 1891), *Tefsiru Sure-i Yusuf*; **(21)** Hacerzâde Recep Efendi (v. 1893), *Tefsiru Sureti'n-Nebe*; **(22)** Hacerzâde Recep Efendi (v. 1893), *Tefsiru Sureti'l-Mutaffifîn*; **(23)** Muallim Ömer Naci (v. 1893), *Hülasatü'l-İhlas;* **(24)** Sâbit Mehmet Efendi (v. 1893), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(25)** İsmail Sadık Kemal Vecihi Paşazade (v. 1893), *Sadıku'l-Makâl Mecmau'l-Kemal*; **(26)** Cevdet Paşa (1895), *Tefsirli Yasin;* **(27)** Sırrı Paşa Giridî (v. 1895), *Ahsenü'l-Kasas Tefsir-i Sure-i Yusuf*; **(28)** Sırrı Paşa Giridi (v. 1895), *Sırru Meryem Tefsir-i Sure-i Meryem;* **(29)** Sırrı Paşa Giridî (v. 1895), *Sırr-ı Furkan Tefsir-i Sure-i Furkan;* **(30)** Sırrı Paşa Giridi (v. 1895), *Sırr-ı İnsan Tefsir-i Sure-i İnsan*; **(31)** Mustafa b. Ahmed b. Abdülkadir b. Abdurrahman el-Mağribi (v. 19. yy. ikinci yansı), *Tefsiru Sûreti'l-Ihlâs*; **(32)** Ali Vehbi b. Ahmed b. Muhammed b. Abdulfettah b. İbrahim b. Kara Kemal el-Konevi (Abdülhamid Han dönemi: 1876-1909), *et-Tefsiru'l-Hamîdiyye: Ehassu'l-Havâs ala Sureti'l-Ihlas;* **(33)** Hafız Saib Nuh b. Mustafa Efendi (v. 19.yy sonları), Şerhu *Tefsiri Sureti'l-İhlâs*; **(34)** Ahmed Rüşti Paşa (v. 1897), *Terceme-i Hikmeti'l-Beyan fi Tefsiri Sureti'r-Rahman*; **(XX. Asır)** **(1)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Kudsu'l-İrfan fi Tefsiri Sureti'n-Necm mine'l-Kur'an*; **(2)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Teysiru'l-Fülk fi Tefsiri Sureti'l-Mülk;* **(3)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Kudsu'l-Ferah fi Tefsiri Elem Neşrah*; **(4)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *el-Havassu'n-Nâfia fi Tefsir Sureti'l-Vâkıa*; **(5)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Mesîru'l-Halâs fi Tefsiri Sureti'l-İhlas*; **(6)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Tefricu'l-Kalak fi Tefsiri Sureti'l-Felak*; **(7)** Muhammed el-Mehdî es-Senûsî (v. 1902), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(8)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **(9)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i Duha*; **(10)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i İnşirah*; **(11)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i Alak*; **(12)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i Tekâsür*; **(13)** Muhammed Abduh (v. 1905), *Tefsiru Sureti'n-Nebe*; **(14)** Muhammed Abduh (v. 1905), *Tefsiru Sureti'l-Asr*; **(15)** Ali Yekta Efendi (v. 1909), *Sure-i Rahman Tefsiri*; **(16)** Ali Yekta Efendi (v. 1909), *Sure-i Beled Tefsiri;* **(17)** Mehmed Emin b. Kemal Efendi (v. 1910), *Cevâhiru'l-Fâtihati'ş-Şerîfe*; **(18)** Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (v. 1912), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(19)** Manastırlı İsmail Hakkı (v. 1912), *Tefsiru Sure-i Yasin*; **(20)** Manastrılı İsmail Hakkı (v. 1912), *Sure-i Nur Tefsiri;* **(21)** Manastırlı İsmail Hakkı (v. 1912), *Sure-i Kadr Tefsiri*; **(22)** Manastırlı Davud Paşa, (v. 1912), *Din-i İslâm Hediyesi Fatiha Suresi Tefsiri (İbn Kemal Paşa'nın Tefsiru Sûreti'l-Fatiha'nın Tercümesi)*; **(23)** Gazi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1912), *Yasin Tefsiri;* **(24)** Şeyhulİslâm Musa Kazım Efendi (v. 1920), *Sure-i*

İhlas ve Alak Tefsiri; **(25)** Şeyhulİslâm Musa Kazım Efendi (v. 1920), *Sure-i İhlas ve Alak Tefsiri;* **(26)** Şeyhulİslâm Musa Kazım Efendi (v. 1920), *Sure-i İhlas ve Alak Tefsiri*; **(27)** Kastamonulu Ahmet Mahir Efendi (v. 1922), *el-Fatiha fi Tefsiri'l-Fatiha*; **(28)** Bergamalı Ahmed Cevdet (v. 1926) *Tefsir-i Sure-i Hucurat*; **(29)** Bergamalı Ahmed Cevdet (v. 1926) *Suretu-i Saff Tefsiri*; **(30)** Mehmet Hayri (v. 1924), *Tefsir-i Sure-i Yunus*; **(31)** Muhammed Esad Erbilî (v. 1930), *Fatiha-i Şerife Tercümesi*; **(32)** Abdulhamid el-Ferahi (1930), *Tefsiru Sureti'l-Haşr*; **(33)** Abdulhamid el-Ferahi (v. 1930), *Tefsiru Sureti't-Tahrim;* **(34)** Abdulhamid el-Ferahî (v. 1930), *Tefsiru Sureti'l-Kıyâme;* **(35)** Abdulhamid Ferahi (v. 1930), *Tefsiru Sureti'ş-Şems*; **(36)** Abdulhamid el-Ferahî (v. 1930), *Tefsiru Sureti'l-Asr*, **(37)** Abdulhamid el-Ferâhî (v. 1930), *Tefsiru Sureti'l-Fil*; **(38)** Abdulhamid el-Ferâhî (v. 1930), *Tefsiru Sureti'l-Kâfirûn*; **(39)** Abdulhamid El-Ferâhî (v. 1930), *Tefsiru Sureti'l-Leheb;* **(40)** Ahmed Cevdet Efendi Müderris (v. 1936), *Tefsir-i Sure-i Hucurat*; **(41)** Abdurrahman Sami Efendi, (v. 1939), *Tefsir-i Sure-i Fatiha*; **(42)** Abdurrahman Sami Efendi, (v. 1939), *Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân.* **Vefat tarihini tespit edemediğimiz müellifler tarafından yazılmış olan veya kimler tarafından yazıldığı bilinmeyen sure tefsirleri şunlardır:** İbrahim el-Kurra (?): Tefsir-i Sure-i Yasin; İbrahim el-Kurra (?): Tefsir-i Sure-i NecmAli b. Muhsin es-Sümmânî (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; Ebu İshak İsmail el-Hanbelî (v. ?) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; Manastırlı Abdulfettah Halife (v.?), *Tefsiru Sureti'l-Ahzab*; Manastırlı Abdulfettah Halife (v.?), *Tefsiru Sureti'l-Hakka*; Mevlanazâde (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; Muhammed b. Mustafa el-Kürdî (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; Şeyh Bahauudin el-Vaiz (v. ?), *Sure-i Yusuf Tefsiri*; Seyyid Muhammed Arabzade (?), Tefsir-i Besmele ve Fatiha; Kara Çelebi Muhammed Güzel Hisarî (v.), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; İsmail Dersiamzâde (v.) *Te'viatü'l-Fatiha*; Ebubekir el-Hüseyni el-Halidî (v.), *Sure-i Fatihati'l-Kitab*; Ali Efendi (v.), *Tefsiru Fatihati'l-Kitab*;.Şeyh Nureddin er-Rûmî (?), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; Muhammed el-Mehdi (?), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(2)** Kasım b. Ahmed b. Ebu Bekr Monahoyuzade (20. yy.lın ilk çeyreği), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; Ali b. Muhsin es-Sümmânî (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; Mevlanazâde (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; Ebu Said el –Hanefi (v.?), *Tefsîru Sureti'l-İhlâs; Şerhu İhlâs; Tefsîru Sûreti'l-İhlâs;El-Vâdiha fi Maâni Ba'di Esrari'l-Fatiha; Tefsiru Sureti'l-Fatiha; Mir'âtu'l-Arifîn; Faslu'l-Müfid fi Tefsiri Fatihati'l-Kitab; Risale fi Havassi Sureti'l-Fatiha; Sure-i Fatiha Tefsiri; Tefsir-i Sure-i Fatiha-i Şerife; Tefsir-i Fatiha*.

174 Bkz. el-Müstağfiri, *Fedâilu'l-Kur'ân,* I/478-492.

175 Faydalı olur düşüncesiyle bunlardan bir kısmını kronolojik olarak vermek işitiyoruz: **Fatiha Suresi Tefsirleri: (X. Asır): (1)** Ahmed b. Sehl el-Belhî (v. 934), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Ebubekir Muhammed b. Ali el-Udfuvî (v. 998) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha min el-İstiğna fi Ulumi'l-Kur'ân;* **(XI. Asır): (1)** Şeyh Abdülkahir el-Cürcânî (v. 1081), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Rağıb el-Isfehânî (v. 1087), *Tefsiru Sureti Fatihati'l-Kitab*; **(XII. Asır): (1)** Şeyh Abdulkadir el-Geylânî (v. 1166), *Fethu'l-Besâir*; **(2)** Sa'd b. b. Dehhân en-Nahvî (v. 1173), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(XIII. Asır): (1)** Fahruddin er-Râzî (v. 1209), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Sadreddin Konevî (v. 1274), *İ'câzu'l-Beyân fi Tefsiri Ümmi'l-Kur'ân Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** Tâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâinî (v. 1285) *Fâtihatü'l-İ'râb bi-İ'râbi'l-Fâtiha;* **(XIV. Asır): (1)** Muhammed b. Ali el-Cüzzâmî (v. 1323), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Şeyh Nureddin el-Bekrî (v. 1323), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** İbrahim b. Ahmed el-Hanbeli (v. 1342), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(4)** İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye (v. 1350), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(5)** Abdulvehhab b. Abdurrahman el-Cürcânî (v. 1362), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(6)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Fatiha*; **(7)** Abdullah b. Esad b. Süleyman (v. 1366) *Envâru'l-Lâyiha fî Esrâri'l-Fâtiha;* **(8)** Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdillah et-Teftâzânî, (v. 1390) *İ'râbu'l-Fâtiha;* **(XV. Asır): (1)** Mecduddin Fîrûzâbâdî (v. 1413), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Ali b. Yakub es-Sıddıkî el-Mısrî (v. 1421) *Tefsiru Sûreti'l-Fatiha eş-Şerîfe;* **(3)** Muhammed b. Hamza Şemsud-

din Molla Fenari (v. 1423), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(4)** Muhammed b. Ali el-Cüzzâmî (v. 1430) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(5)** Ömer b. Yusuf el-Beskalûnî el-Mâlikî (v. 1440), *Tefsiru Sûreti'l-Fatiha ve min Sureti'n-Nebe hatta nihateti'l-Kur'ân (ismi Sirâcu'l-İğrâb fi't-Tefsir);* **(6)** Yazıcı zâde Mehmet Efendi (v. 1451), *Tefsiru'l-Fatiha*; **(7)** Molla Hüsrev (v. 1481), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(8)** Abdurrahman b. Ahmed el-Cami (v. 1482), *Fatiha Suresi Tefsiri*; **(9)** Şihâbüddin Ahmed b. Abdillatif ez-Zebîdî, (v. 1487) *et-Tarîkatü'l-Vâdıha ilâ Esrâri'l-Fâtiha;* **(10)** Çelebi Halife Cemal Halvetî (v. 1493), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(XVI. Asır): (1)** Celâlüddin Muhammed b. Esad es-Sıddîkî ed-Devvânî, (v. 1501) *Tefsîru'l-Fâtiha;* **(2)** Celaleddin es-Suyûtî (v. 1505), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** Lali Ahmed Çelebi (v. 1563): *Tefsir-i Sure-i Fatiha-i Şerife*; **(4)** Nureddin zâde Muslihuddin (v. 1573) *Tefsir-i Fatiha*; **(5)** Şeyhulİslâm Zekeriya Efendi (v. 1592), *Tefsir-i Fatiha*; **(6)** Abdülmecid Sivasî (v. 1597) *Fatiha Suresi Tefsiri*; **(XVII. Asır): (1)** Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi (v. 1600), *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha;* **(2)** Kara Çelebi (v. 1609), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(3)** İlmi Dede el-Mevlevi el-Bağdadi (v. 1611), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(4)** Muhammed b. Şaban b. Abdirrahman et-Trablûsî (v. 1611) *Ma'denü'l-Esrâr;* **(5)** Yusuf b. Muhammed el-Karabağî (v. 1625), *Risâle fî'l-Mebâhis elleti Vakaat fî Sûrati'l-Fatiha beyne'l-Ulema;* **(6)** Aziz Mahmud Hüdâyî (v. 1628), *Fâtiha ve İhlas Sureleri Tefsiri;* **(7)** Abdülmuhsin Gurani (v. 1631), *Tefsirü'l-Fatiha (Tuhfetü Câmi'i'l- Esrâr fî Tefsîri Fâtihati'l-Envâr);* **(8)** İsmail el-Ankaravi el-Bayrami er-Rusuhi (v. 1632), *el-Fütuhatü'l-Ayniyye (Fütuhat-i Ayniyye);* **(9)** Allamek Muhammed b. Musa el-Bosnevi (v. 1636), *el-Hadi (Tefsiru Sureti'l-Fatiha);* **(10)** Kadızade Mehmet Efendi (v. 1636), *Tefsir-i Sure-i Fatiha;* **(11)** Abdülmecid Sivasî (v. 1639) *Fatiha Suresi Tefsiri*; **(12)** Abdülmuhsin b. Süleyman el-Gürani (v. 1640), *Tuhfetü Camii'l-Esrar fi Tefsiri Fatihati'l-Envar;* **(13)** Nuh b. Mustafa el-Konevi el-Mısri el-Hanefi (v. 1660), *Tenviru Besairi Uli'l-Elbab fi Tefsiri Dakaiki Ümmi'l-Kitab;* **(14)** Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri (v. 1694), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(15)** Mehmet b. Ali el-Malati Niyazi Mısri (v. 1694), *Tefsiru Sûreti'l-Fâtiha;* **(16)** Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze (v. 1699), *Tefsirü'l-Fatiha;* **(XVIII. Asır): (1)** Şeyh Nureddin er-Rûmî (v. 1720), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(2)** İsmail Hakkı Bursevî (v. 1724), *Tefsir-i Fatiha*; **(3)** Arifi Ahmed Paşa er-Rûmî (v. 1732), *Tefsiru'l-Fatiha*; **(4)** Yusufzâde Abdullah Efendi (v. 1753), *en-Nefhatü'l-Fâyiha fi Tefsiri Sureti'l-Fâtiha*; **(5)** Ebubekir Amidî (v. 1776), *Tefsiru Fatiha*; **(6)** Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (v. 1787), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(XIX. Asır) (1)** Gazzizâde Abdullatif (v. 1831), *Fütûhâtu Kenzi'l-Kur'an* (*Tefsiru'l-Fatiha)*; **(2)** Abdüsselam Efendi (v. 1843), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(3)** Abdülkerim el-Vardarî (v. 1882), *Tefsir-i Fatiha*; **(4)** Midhat Paşa (v. 1884), *Besmele ve Fatiha Suresi Tefsiri*; **(5)** Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabi es-Sufi (v. 1887), *Fatiha Suresi Tefsiri;* **(6)** Sâbit Mehmet Efendi (v. 1893), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(XX. Asır): (1)** Muhammed el-Mehdî es-Senûsî (v. 1902), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Mehmed Emin b. Kemal Efendi (v. 1910), *Cevâhiru'l-Fâtihati'ş-Şerîfe*; **(3)** Manastırlı İsmail Hakkı Efendi (v. 1912), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(4)** Manastırlı Davud Paşa, (v. 1912), *Din-i İslâm Hediyesi Fatiha Suresi Tefsiri (İbn Kemal Paşa'nın Tefsiru Sûreti'l-Fatiha'nın Tercümesi)*; **(5)** Kastamonulu Ahmet Mahir Efendi (v. 1922), *el-Fatiha fi Tefsiri'l-Fatiha*; **(6)** Muhammed Esad Erbilî (v. 1930), *Fatiha-i Şerife Tercümesi*; **(7)** Abdurrahman Sami Efendi, (v. 1939), *Tefsir-i Sure-i Fatiha*; **(8)** Abdurrahman Sami Efendi, (v. 1939), *Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân.* **Vefat tarihini tespit edemediğimiz müellifler tarafından yazılmış olan veya kimler tarafından yazıldığı bilinmeyen sure tefsirleri şunlardır: (1)** Ebu İshak İsmail el-Hanbelî (v. ?) *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(2)** Muhammed b. Mustafa el-Kürdî (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(3)** Seyyid Muhammed Arabzade (?), *Tefsir-i Besmele ve Fatiha*; **(4)** Kara Çelebi Muhammed Güzel Hisarî (v.), *Tefsiru Sureti'l-Fatiha*; **(5)** İsmail Dersiamzâde (v.) *Te'viatü'l-Fatiha*; **(6)** Ebubekir el-Hüseyni el-Halidî (v.), *Sure-i Fatihati'l-Kitab*; **(7)** Ali Efendi (v.), *Tefsiru Fatihati'l-Kitab*; **(8)** Şeyh Nureddin er-Rûmî (?), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(9)** Muhammed el-Mehdi (?), *Sure-i Fatiha Tefsiri*; **(10)** *El-Vâdiha*

fi Maâni Ba'di Esrari'l-Fatiha; **(11)** *Tefsiru Sureti'l-Fatiha;* **(12)** *Faslu'l-Müfid fi Tefsiri Fatihati'l-Kitab;* **(13)** *Risale fi Havassi Sureti'l-Fatiha;* **(14)** *Sure-i Fatiha Tefsiri;* **(15)** *Tefsir-i Sure-i Fatiha-i Şerife;* **(16)** *Tefsir-i Fatiha*.

176 Bkz. er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî,* I/11-293.

177 Bkz. Abdulkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* (Ankara: 1960), 90; Akçay, "Kur'an'ın İlk Türkçe Tercümeleri ve Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Suresi Tefsiri", 126-127.

178 Bkz. el-Müstağfiri, *Fedâilu'l-Kur'ân,* II/591-600.

179 Faydalı olur düşüncesiyle bunlardan tespit edebildiklerimizi kronolojik olarak vermek işitiyoruz: **Yasin Suresi Tefsirleri:** **(1)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i Yasin*; **(2)** Alaüddin Çelebi (v. 1470), *Yasin Suresi Tefsiri*; **(3)** Hızır Livâyî (v. 1553): *Tefsir-i Livâyî (Tefsir-i Sure-i Yasin)*; **(4)** Abdülmecid b. Nasuh Tosyevî (v. 1588): *Tezkîru'n-Nâsîn fi Tefsir-i Sureti Yâsîn*; **(5)** Hocazade Mehmed b. Hoca Sadeddin el-Bursevî Şeyh İsmail Şerif (v. 1615), *Hülasatu't-Tebyîn fi Tefsiri Sureti Yasin*; **(6)** Muhammed Emin Sadreddinzâde Şirvani (v. 1627), *Tefsîru Sûreti Yâsîn;* **(7)** Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi (v. 1628), *Tefsîr-i Sûre-i Yasin ve Cûz-u Nebe;* **(8)** İbrahim Kırımi (v. 1632), *Tefsir-i Sure-i Yasin;* **(9)** Şehsuvaroğlu Ali (v. 1648), *Riyâzu'l-Gufrân;* **(10)** Alaadin Çelebi Ali İbn Hüseyin Amasi (v. 1684), *Yasin Suresi Tefsiri;* **(11)** Sinekzade Seyyid İbrahim Efendi (v. 1690), *Tefsir-i Sure-i Yasin;* **(12)** Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze (v. 1699), *Tefsiru Yasin;* **(13)** İsmail Hakkı Bursevi (v. 1725), *Tefsiru Sure-i Yasin;* **(14)** Esad Muhammed Efendi Şeyhulİslâm Ebu İshak İsmail Efendizade) (v. 1752), *Tefsiru Sure-i Yasin;* **(15)** Hammâmîzâde Mehmet Emin Efendi (1875), *Sure-i Yasin Tefsiri*; **(16)** Cevdet Paşa (1895), *Tefsirli Yasin;* **(17)** Manastırlı İsmail Hakkı (v. 1912), *Tefsiru Sure-i Yasin*; **(18)** Gazi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1912), *Yasin Tefsiri.*

180 Burada tespit edebildiğimiz bazı Fetih suresi tefsirlerini kronolojik olarak vermek istiyoruz: **(1)** Burhaneddin Muhakkik Tirmizi (v. 1241), *Muhammed ve Fetih Surelerinin Tefsiri* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı); **(2)** Ekmeluddin el-Babertî (v. 1384) *Fetih Suresi Tefsiri*; **(3)** Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenarî (v. 1431), *Tefsîru Sûreteyi'l-Kadr ve'l-Feth*; **(4)** Muhammed b. Muhammed Sadruddin Şemsuddin er-Revvâsî (v. 1445) *er-Risâletu'l-Fethiyye fi Tefsiri Sureti Evâili'l-Feth*; **(5)** İbn Ebi's-Safâ Sadreddin Muhammed b. Ebi's-Safâ b. Yûnus el-Hüseynî (v. 1563), *Ta'lîka alâ Evâili Sûreti'l-Feth min Tefsîri'l-Beyzâvî*; **(6)** Ebussuûd b. Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (v. 1574), *Meâkıdü't-Tarâf fî Evâili Tefsîri Sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf: Hâşiye alâ Tefsîri Sûreti'l-Feth mine'l-Keşşâf*; **(7)** Muhammed Emîn b. Emîr Padişah el-Hüseynî el-Buhârî ed-Dımaşkî (v. 1579), *Tefsîru Sûreti'l-Feth*; **(8)** İbn Ebi's-Surûr Zeynelabidin Muhammed b. Muhammed es-Sıddıkî (v. 1598), *Fetih Suresi Tefsiri*; **(9)** Ebu'l-Vefa Tacu'l-Arifîn ibn Muhammed ibn Ebil-Hasan al-Bekri (v. 1598), *Tefsiru Sureti'l-Fetih*; **(10)** Ebu'l-Vefa Tacu'l-Arifin (v. 1598), *Sure-i Fetih Tefsiri*; **(11)** Veliyyüdin b. Sadriddîn (v. 1611), *Tefsîru Kavlihî Teâlâ İnnâ Fetehnâ Leke Fethan*; **(12)** Abdüllatif b. Mecduddin ed-Dimaşkî (v. 1614), *Tefsiru Sureti'l-Feth*; **(13)** Mehmed Emîn Sadreddinzâde (İbn Sadreddin) eş-Şirvânî (v. 1626), *Tefsîru Sûreti'l-Feth*; **(14)** Yûsuf b. Muhammed Han b. Muhammed Can el-Karabâğî (v. 1626), *Hâşiye alâ Tefsîri Evâili Sûreti'l-Feth*, **(15)** Üveys b. Muhammed el-Alaşehri el-Üskübi Veysi (v. 1628), *Tefsir-i Sureti'l-Feth;* **(16)** Allâmek Muhammed b. Mûsa el-Bosnevî (v. 1636), *Tefsîru Sûreti'l-Feth*; **(17)** Abdullah b. İbrâhim el-Gürânî (v. 1650), *Havâşî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî alâ Sûreti'l-Feth*; **(18)** Muhammed b. Muhammed Ebi's-Sürûr el-Bekrî, (v. 1677), *Tefsîru Sûreti'l-Feth*; **(19)** Ayintabi Tefsiri Muhammed b. Hamze (v. 1699), *Tefsiru Süreti'l-Feth ve Sureti Kaf;* **(20)** Abdülhay b. Saçlı İbrahim Sofu el-Edirnevî (v. 1705), *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân*; **(21)** Abdülhay b. Saçlı İbrahim Sofu el-Edirnevî (v. 1705), *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniye* (içinde *Türkçe*

Fetih Sûresi Tefsiri); **(22)** Muhammed Emin b. Abdülhay el-Üsküdârî (v. 1736), *Sûre-i Tâhâ ve Sûre-i Fetih Hakkında Bazı Malumat*; **(23)** Mustafa b. Yusuf (v. 1782) *Tefsir-i Sure-i Fetih*; **(24)** İsa b. Ahmed el-Hoşnavî (v. 1785), *Tefsiru Sureti'l-Feth;* **(25)** Abdullah Eyyubî (v. 1787), *Tefsir-i Sure-i Fetih*; **(26)** Abdullah b. Mehmed Sâlih b. İsmâil el-Eyyübî Celveti (v. 1836), *Tefsîru Sûreti'l-Feth*; **(27)** Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabi es-Sufi (v. 1887), *Tefsiru Sureti'l-Feth.* **Vefat tarihi bilinmeyenler: (28)** Mustafa b. Muhammed et-Tokadî, *Hâşiye ale'l-Beyzâvî fî Sûreti'l-Feth*; **(29)** Mustafa b. Şeyh Yûsuf, *Tefsîr-i Sûre-i Fetih*; **(30)** Dâvud b. en-Nâbî Diyarbekrî, *Tefsîru Sûretil-Feth*; **(31)** Seyyid Halil Bey, *Tercüme-i Tefsir-i Sûre-i Fetih*.

181 Faydalı olur düşüncesiyle tespit edebildiğimiz Yusuf suresi tefsirlerini kronolojik olarak vermek işitiyoruz: **Yusuf Suresi Tefsirleri: (1)** İmam Gazali (v. 1111), *Bahru'l-Mahabbe fi Esrari'l-Mevedde (Tefsiru Sureti Yusuf)*; **(2)** Muhammed Şehristânî (v. 1153), *Tefsiru Sureti Yusuf*; **(3)** Yusuf b. Ali (v. 1547) *Tefsiru Sureti Yusuf;* **(4)** Şeyh Sururî (v. 1561), *Tefsiru Sureti Yusuf*; **(5)** Ahmed b. Ruhullah el-Ensari (v. 1591), *Tefsiru Sure-i Yusuf*; **(6)** Galatalı Mehmet Efendi (v. 1596), *Tefsir-i Sure-i Yusuf*; **(7)** Ahmet b. Ruhullah el-Câbirî el-Gencevi (v. 1600), *Tefsîru Sûreti Yusuf;* **(8)** Muhammed b. Muhammed Altıparmak (v. 1623), *es-Sittin li-Camii Letaifi'l-Besatin;* **(9)** Kurd Mehmed Efendi Hanefi (v. 1637), *Tefsiru Sureti Yusuf;* **(10)** Abdülmuhsin b. Süleyman el-Gürani (v. 1640), *Tefsir-i Sure-i Yusuf;* **(11)** Abdülkerim Celvetî (v. 1688), *Tefsir-i Sûre-i Yusuf*; **(12)** Niyazi-i Mısrî (v. 1693), *Tefsiru Sureti Yusuf*, **(13)** Yakup b. Mustafa el-Celvetî (v. 1736), *Neticetü't-Tefâsir fî Sûreti Yusuf*; **(14)** Raif Efendi (v. 1891), *Tefsiru Sure-i Yusuf*; **(15)** Sırrı Paşa Giridî (v. 1895), *Ahsenü'l-Kasas Tefsir-i Sure-i Yusuf*; **Vefat tarihi bilinmeyen**: Şeyh Bahauudin el-Vaiz (v. ?), *Sure-i Yusuf Tefsiri*.

182 Bkz. el-Müstağfiri, *Fedâilu'l-Kur'ân*, II/694-729.

183 Faydalı olur düşüncesiyle tespit edebildiğimiz İhlas suresi tefsirlerini kronolojik olarak vermek işitiyoruz: **İhlas Suresi Tefsirleri: (X. Asır): (1)** Hallac-ı Mansur (v. 922) *Kitâbu Tefsiri Kul Huvellahu Ahad*; **(XI. Asır): (1)** İbn Sînâ (v. 1037), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(XII. Asır): (1)** Sa'd b. Dehhân (v. 1173), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(XIII. Asır): (1)** Fahruddin b. Ömer er-Razi (v. 1209), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(XIV. Asır): (1)** İbn Teymiyye (v. 1328), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Mustafa bin Muhammed (v. 1362), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **(3)** Ekmeluddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Hanefi el-Baberti (v.1384), *Risale fi Bazı Letâifi Sûreti'l-İhlâs;* **(XV. Asır): (1)** Ebu Tahir Mecduddin el-Fîrûzâbâdî (v. 1413) *Kurretu'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs;* **(2)** El-Hafid b. Mezruk et-Tilimsânî (v. 1438), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(3)** İbrahim b. Muhammed Şeyhulİslâm Kadi'l-Kudât Burhanuddin el-Murri el-Makdisi İbn Ebi Şerif (v. 1478), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(4)** Said b. el-Mübarek İbn Dehhân (v. 1490), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(5)** Mehmet Muhyiddin Niksârî (v. 1495), *Tefsir-i Sure-i İhlas;* **(XVI. Asır): (1)** Celaleddin ed-Devvânî (v. 1501), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Kemal b. Muhammed el-Lârî (v.1508'lerde sağ), *Tahkîku'l-İhlâs li Ehli'l-İhtisas;* **(3)** Abdülbasit b. Halil b. Şahin el-Malatî el-Hanefi İbnu'l-Vezir (v. 1514), *el-Kavlu'l-Hâs fi Tefsîr-i Sûreti'l-Ihlâs;* **(4)** Muhammed el-Hanefi el-Buhari (v. 1517'lerde sağ), *el-Ihlâsiyye fi Fevâidi'l-Esâsiyye;* **(5)** İbrahim b. Muhammed (v. 1517) *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(6)** Sunullah el-Halidi (v. 1530'dan sonra), *Tefsiru* Sûreti'l-İhlâs; **(7)** Şeyhzâde Muhyiddin Kocavî (v. 1544), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(8)** Taşköprüzâde Ahmed Efendi (v. 1561), *Suretu'l-Halas fi Tefsiri Sureti'l-İhlas*; **(9)** Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibevi Nureddinzade (v. 1573), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(10)** Hibetullah b. eş-Şeyh Abdullah el-Kıftî el-Hanefî (v. 1588), *Tefsiru'l-Kalâkil (Tefsiru Sureti'l-İhlas)*; **(XVII. Asır) (1)** Abdünnâfi el-Hamevî (v. 1607), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Şeyhulİslâm Sun'ullah el-Halidi (v. 1612), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(3)** Mehmed Emin Şirvânî (v. 1627), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(4)** Aziz Mahmud Hüdâyî (v. 1628), *Fâtiha ve İhlas Sureleri Tefsiri;* **(5)** es-Seyyid Abdullah b. es-Seyyid Mustafa el-Amidi (v. 17. yy), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(6)** Feridun b. Abdullah

el-Müderris (v. 17. yüzyılın ilk çeyreği), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(7)** Zeynelabidin b. Yusuf b. Muhammed b. Zeynelabidin b. Tahir b. Sadreddin Muhammed b. İsmail el-Gürani (v. 17. yy ikinci yarısı), *Avârifu'l-Havâs fi Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*; **(XVIII. Asır): (1)** A'reczade Ahmed b. Mehmed b. İbrahim el-Kastamoni (v.1708), *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*; **(2)** Mekkizade Mehmed Tahir Efendi (v. 1716), *Müstevcîbu'l-Halâs fi Tefsiri Sureti'l-İhlâs*; **(3)** Haydar b. Ahmed b. Haydar b. Muhammed el-Hariri Hüseyin Abâdi (v. 1717), *Tefsiru Sureti'l-Ihlas;* **(4)** İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevi (v.1725), *Tefsir-i Sure-i İhlas;* **(5)** İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevi (v. 1725), *Tefsiru Sureti'l-Ihlas;* **(6)** Atina Müftüsü Hacı Hüseyin Efendi (v. 1740'lı yıllar), *Tefsir-i Sure-i İhlas;* **(7)** Ahmed el-Maraşî ed-Debbaği (v. 1741), *Şerhu Tefsîri Süreti'l-İhlâs*; **(8)** Mahmud b. Abbas b. Süleyman el-Abdelani eş-Şehrazuri (v. 1759), *Zübdetu'l-Enfas fi Tefs'iri Sureti'l-Ihlas;* **(9)** Ebu Said el-Hâdimî (v. 1762), *Hâşiye ala Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ*; **(10)** Bükâizâde Veliyüddin (v. 1769), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(11)** Kâtib el-Hac Salih b. Süleyman (18. yy. son çeyreği), *Tefsîru Süreti'l-Ihlâs*; **(12)** Muhammed el-Mekki el-Hatib (l8. yy'ın ikinci yansı), *Tefsiru* Sureti'l-İhlâs; **(XIX. Asır): (1)** Şeyhülİslâm Tahir Efendi (v. 1838), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Haririzâde Muhammed Kemaluddin (v. 1882), *İhlas Suresi Tefsiri (el-Mevridu'l-Has bi'l-Hevass fi Tefsiri Sureti'l-İhlas)*; **(3)** Muallim Ömer Naci (v. 1893), *Hülasatü'l-İhlas;* **(4)** İsmail Sadık Kemal Vecihi Paşazade (v. 1893), *Sadıku'l-Makâl Mecmau'l-Kemal*; **(5)** Mustafa b. Ahmed b. Abdülkadir b. Abdurrahman el-Mağribi (v. 19. yy. ikinci yansı), *Tefsiru Sûreti'l-lhlâs*; **(6)** Ali Vehbi b. Ahmed b. Muhammed b. Ab dulfettah b. İbrahim b. Kara Kemal el-Konevi (Abdükhamid Han dönemi: 1876-1909), *et-Tefsiru'l-Hamîdiyye: Ehassu'l-Havâs ala Sureti'l-Ihlas;* **(7)** Hafız Saib Nuh b. Mustafa Efendi (v. 19.yy sonları), *Şerhu Tefsiri Sureti'l-İhlâs*; **(XX. Asır): (1)** Kureyşizâde Mehmet Fevzi Efendi (v. 1900), *Mesîru'l-Halâs fi Tefsiri Sureti'l-İhlas*; **(2)** Kasım b. Ahmed Resmovî (v. 1904 civarı), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **(3)** ŞeyhulÎslâm Musa Kazım Efendi (v. 1920), *Sure-i İhlas ve Alak Tefsiri;* **(4)** Kasım b. Ahmed b. Ebu Bekr Monahoyuzade (20. yy.lın ilk çeyreği), *Tefsir-i Sure-i İhlas*; **Vefat tarihi bilinmeyenler: (1)** Ali b. Muhsin es-Sümmânî (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Mevlanazâde (v. ?), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(3)** Ebu Said el –Hanefi (v.?), *Tefsîru Sureti'l-İhlâs*; **(4)** *Şerhu İhlâs;* **(5)** *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs.*

184 Bkz. Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi (Mehmed b. Hamza el-Ayntâbî)", 7-17.

185 Bkz. Çelik, "Muhammed Emin b. Sadurddin eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 211-224; Eyüp Kaya, "Fethullah İbn Sadreddin eş-Şirvânî (Ö. 1026/1626)'nin İbadet Risalesi", T*asavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, 79-95.

186 Bkz. Aşkar, *Mehmed Niyazi-i Mısrî el-Malâtî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 41-138; Efe, "Niyazi-İ Mısri'nin Tefsiru Fatihati'l-Kitab Adlı Risalesinin Tahkik Ve Degerlendirmesi", 183-204; Ay, "Niyazi-i Mısrî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", 183-195.

187 Bkz. Öznur Kurmaz, Abdullah Bosnevi Tefsiri (Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2014, 6-28; Ali Ekber Ziyaî, "Abdullah Bosnevi Efendi (ö. 1054/1644) ve Sırr-i Yakîn Risalesi", Misbah, Sonbahar 2014, yıl 3, sayı 9, 81-96.

188 Bkz. Tansel, "Seyyid Aziz Mahmud Hüdayi", cilt XV, 1-42.

189 17. Asırda yazıldığını tespit ettiğimiz fakat ilgili veri tabanında bulamadığımız bazı tefsir sureleri şunlardır: **(1)** Abdünnâfi el-Hamevî (v. 1607), *Tefsiru Sureti'l-İhlas*; **(2)** Muhammed b. Şaban b. Abdirrahman et-Trablûsî (v. 1611), *Ma'denü'l-Esrâr;* **(3)** Abdüllatif b. Mecduddin ed-Dimaşkî (v. 1614), *Tefsiru Sureti'l-Feth*; **(4)** Şeyh İsmail Şerif Mehmet Efendi (v. 1615), *Hülasatu't-Tebyîn fi Tefsiri Sureti Yasin*; **(5)** Muhammed b. Abdulğanî (v. 1626), *Tefsiru Sureti'l-A'raf*; **(6)** İbrahim Kırımî (v. 1632), *Tefsiru Sureti'n-Nur*; **(7)** Sadruddin Muhamme eş-Şirâzî (v. 1640), *Tefsiru Sureti'l-Vakıa*; **(8)** Muhammed Abdussurûr b. Abbas es-Sıddıkî (v. 1640), *Kehf Suresi Tefsiri*; **(9)** Muhammed Abdussurûr b. Abbas es-Sıddıkî (v. 1640), *Kevser Suresi Tefsiri*; **(10)** Molla Sadra (v. 1640), *Tefsiru Su-*

reti'z-Zilzâl; **(11)** Abdullah Efendi Bosnevi (v. 1644), *Risale fi Tefsiri Nun ve'l-Kalem*; **(12)** Muhammed b. Osman el-Hilmi el-Atpazari (v. 1691), *Sure-i Vakıa Tefsiri;* **(13)** es-Seyyid Abdullah b. es-Seyyid Mustafa el-Amidi (v. 17. yy), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(14)** Feridun b. Abdullah el-Müderris (v. 17. yüzyılın ilk çeyreği), *Tefsiru Sureti'l-İhlas;* **(15)** Zeynelabidin b. Yusuf b. Muhammed b. Zeynelabidin b. Tahir b. Sadreddin Muhammed b. İsmail el-Gürani (v. 17. yy ikinci yarısı), *Avârifu'l-Havâs fi Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*.

190 Bkz. Alpay İğci-Aydın Güler, "Osmanlı İmparatorluğu XVII. Yüzyılında Rumelili Edebî Şahsiyetler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 9/6 Spring 2014, 576.*

191 İğci- Güler, "Osmanlı İmparatorluğu XVII. Yüzyılında Rumelili Edebî Şahsiyetler", 549.

192 Bkz. Mustafa Kılıç, Ebu'l-Hayr Abdulmecid b. Muharrem es-Sivâsî (971-1049/1563-1639)'nin Fatiha Tefsirinin Tahkiki, Marmara Üniversitesi Ssoyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul, 2005, 8-85.

193 Bir fikir vemesi açısından bunlardan bazılarını asır asır olarak vermek istiyoruz: **(IX. Asır): (1)** El-Ferrâ (v. 822), *Maâni'l-Kur'ân;* **(2)** Ebû Ubeyde (v. 825), *Mecâzu'l-Kur'ân;* **(3)** el-İmâm el-Hasan el-Askerî (v. 874), *Tefsîru'l-İmâm Hasan el-Askerî;* **(4)** Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (hicrî 300/milâdî 900 yılı dolayları), *Tefsîru Kitâbillahi'l-Aziz;* **(5)** İbn Kuteybe (v. 889), *Tefsîru Ğaribi'l-Kur'ân;* **(6)** Baki b. Mahled (v. 889), *Tefsiru Bakî b. Mahled*; **(7)** Sehl et-Tüsterî (v. 896), *Tefsîru't-Tüsterî;* **(X. Asır): (1)** Ebu'l-Kasım Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî (v. 919'dan sonra), *Tefsîru Furât el-Kûfî;* **(2)** ez-Zeccâc (v. 923), *Maânî'l-Kur'ân;* **(3)** et-Tahavî (v. 933), *Ahkâmu'l-Kur'ân;* **(4)** Ebû Müslim el-Isfehânî (v. 933) *Camiu't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzîl*; **(5)** İbn Ebî Hâtim (v. 938), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm;* **(6)** Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî (v. 941), *Tefsiru'l-Kummî;* **(7)** Ebû Cafer en-Nehhâs (v. 950), *Maânî'l-Kur'ân;* **(8)** Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (v. 952 dolayları), *Tefsîru'l-Ayyâşî;* **(XI. Asır): (1)** Ebû Abdillah Muhammed İbn Ebi Zemenîn (v. 1009), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz;* **(2)** Ebû Abdirrahmân Muhammed Sülemî (v. 1021), *Hakâiku't-Tefsir*; el-Kâdî Abdulcebbâr (v. 1025), *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin;* **(3)** eş-Şerif el-Murtezâ (v. 1044), *el-Emâlî;* **(4)** er-Râğıb el-Isfahânî (v. 1058), *Tefsîru er-Râğıb el-Isfehânî;* **(5)** Ebû'l-Muzaffer Şahfûr el-İsferâyinî (v. 1078), *Tâcu't-Terâcim fî Tefsiri'l-Kur'ân li'l-Eâcim;* **(6)** İbn Fûrek (v. 1016), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm;* **(XII. Asır): (1)** İlkiyâ el-Herrâsî (v. 1110), *Ahkâmu'l-Kur'ân*; **(2)** Tâcu'l-Kurrâ el-Kirmânî (v. 1140), *Lübâbu't-Tefâsîr;* **(3)** İbn Akîl el-Hanbeli (v. 1119); *Tefsiru İbn Akîl*; **(4)** İbn Berrecân (v. 1141); *Tefsiru İbn Berrecân*, **(5)** Ebu'l-Fütûh er-Râzî Hasan b. Ali el-Huzâî Nîşâbûrî (v. 1158), *Ravdu'l-Cinân ve Revhu'l-Cenân fî Tefsîri'l-Kur'ân*; **(XIII. Asır): (1)** Ruzbihân Baklî (v. 1209), *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân;* **(2)** Şihabuddin Sühreverdi (v. 1234), *Nuğbetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân;* **(3)** Muhyiddin İbnu'l-Arabî (v. 1240), *et-Tefsîru'ş-Şerîf;* **(4)** İzzuddin b. Abdüsselam (v. 1262), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm;* **(5)** Abdurrâzik er-Res'anî (v. 1262), *Rumûzu'l-Kunûz;* **(6)** Muvaffakuddin el-Kevâşî (v. 1282), *Tabsiretu'l-Mütezekkir;* **(7)** İbnü'l-Müneyyir (v. 1284), *et-Teysîru'l-Acîb fî Tefsîri'l-Ğarîb;* **(8)** İbn Ebi'r-Rebî' (v. 1290), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm;* **(9)** Ebû Muhammed İzzuddîn Abdülazîz b. Ahmed ed-Demîrî ed-Dîrînî (v. 1295), *et-Teysîr fî Ulûmi't-Tefsîr;* **(XIV. Asır): (1)** Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî (v. 1326), *et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân;* **(2)** İbn Zübeyr (v. 1308); *Milâku't-Te'vîli'l-Kâti' bi Zevi'l-İlhâdi ve't-Ta'tîl fî Tevcîhi'l-Müteşâbihi'l-Lafzi min Âyi't-Tenzîl;* **(3)** Kutbuddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî (v. 1310), *Fethu'l-Mennân fî Tefsîri'l-Kur'ân;* **(4)** İbn Teymiyye (v. 1328), *Tefsîru Şeyhilİslâm İbn Teymiyye el-Câmi' li Kelâmi'l-İmam İbn Teymiyye fi't-Tefsir;* **(5)** Nizâmüddîn Nîsâbûrî (v. 1328), Ğarâibu'l-Kur'ân; **(6)** İbn Cemâa (v. 1333), *Keşfu'l-Maânî fi'l-Müteşâbihi mine'l-Mesânî;* **(7)** Ebûbekir İshak b. Tâcuddin Ebu'l-Hasan (v. 1336), *Cevâhiru'l-Kur'ân;* **(8)** İbn Cüzey (v. 1341), *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl;* **(9)** Ebu's-Senâ el-Isfehânî (v. 1349), *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye;* **(10)** Alâuddîn el-Mârdînî (v. 1350), *Behcetu'l-Erîb;* **(11)** İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 1350), *Bedâiu't-Tefsîr*

el-Câmi' limâ Fesserehu İmam İbn Kayyım el-Cevziyye; **(12)** Adudiddîn el-İcî eş-Şîrâzî (v. 1356), *Tahkîku't-Tefsîr fî Teksiri't-Tenvîr;* **(13)** Ebu Abdillah Muhammed b. Ali el-Belensî (v. 1381), *Tefsîru Mübhemâti'l-Kur'ân;* **(14)** İbn Recep el-Hanbelî (v. 1393), *Revâiu't-Tefsîr;* **(XV. Asır): (1)** Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed İbn Arfe el-Verğemî et-Tûnusî (v. 1400), *Tefsîru İbn Arefe;* **(2)** Ebû'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahman b. el-Hüseyin el-Irâkî (v. 1404), *Elfiyyetu'l-Irâkî fî Ğarîbi'l-Kur'ân;* **(3)** Seyyid Şerif Cihangir Simnânî (v. 1405), *Tefsîru's-Simnânî;* **(4)** Muhammed b. Ahmed Hâcegî (v. 1406), *Bahru'l-Maânî.*

194 Bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, "Musannifek", DİA, cilt XXXI, İstanbul, 2006, 239-240.

195 Bkz. Yerinde, "Münşî", DİA, XXXII/22-23.

196 Hüseyin Vaiz el-Kâşifî'nin *el-Mevâhibu'l-Aliyye* adlı Farsça tefsirinin tercümesidir.

197 Necmüddin Daye'nin Bahru'l-Hakayık adlı eserinin hülasasından yapılmış seçmelerle oluşan *İntihabu Hülasati Bahri'l-Hakayık* adlı eserin tercümesidir.

198 Muyisüüne Ebu'l-Hüseyin el-Beğavî'nin *Mealimu't-Tenzil'in* adlı tefsirinin tercümesidir.

199 M. Vecihi Uzunoğlu, Ayşi Mehmet Efendi ve el-Münekkehâtü'l-Meşrûha fi'l-Meânî ve'l-Beyân, Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, İzmir 1997, 30-38; M. Vecihi Uzunoğlu, "Ayşî Mehmet Efendi: Hayatı ve Eserleri", Nüsha, yıl II, sayı 6, yaz 2002, 136-141;

200 Bkz. Baş,"Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri (Tefsirin Aslı, Nüshaları ve Örnek Bir Yorum", I/55-71; Pakiş, "Aziz Mahmud Hudayi'nin Nefaisu'l-Mecalis'te İşledi*ği Tasavvufi Konular", I/73-99; Çelik, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri ve Fâtiha Sûresi Tefsiri", 209-238.*

201 Bkz. Baş,"Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri (Tefsirin Aslı, Nüshaları ve Örnek Bir Yorum", I/55-71; Pakiş, "Aziz Mahmud Hudayi'nin *Nefaisu'l-Mecalis'te* İşlediği Tasavvufi Konular", I/73-99; Çelik, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri ve Fâtiha Sûresi Tefsiri", 209-238.

202 Tefsirle ilgili bkz. Tahiru'l-Mevlevî, Beyânü'l-Hak'dan: Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsir-i Hüseynî (neşr. Zülfikar Güngör), Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl 3, sayı 9, Ankara 2002, 363-368.

203 Bkz. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 151; Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vaiz-i Kaşifi'nin Mevahib-i Aliyyesi", 63; Arpa, "Tâhirü'l-Mevlevî'nin Tefsîr-i Hüseynî Tercümesi'nden Bir Numûne", 132.

204 Bkz. Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, 27; Orhan İyibilgin, "Ayıntâbî'nin Tercüme-İ Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 29 (2014/1), 77;

205 Bkz. İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *DİA*, XXX/114-115; Koç, *Şeyhu'l-İslâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili*, 6-7; Karadöl, *Şeyhü'l-İslâm Minkarî-Zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*, 3-4.

206 Bkz. Pazarbaşı, "Vânî Medmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri", 361-370; Pazarbaşı, "Mehmed Efendi Vanî", DİA, XXVIII/458-459.

207 Bkz. Pazarbaşı, "Vânî Medmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri", 361-370.

208 Bkz. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İstanbul 2016, s. 267; Alpaydın, "Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr'ı", 271-306; Recep Arpa, "*Tibyân Tefsiri*: Te'lîf Mi Tercüme Mi? -Yahut *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?-", 7-8 (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016 Güz sayısı için yayına kabul edilmiş makale).

209 Bkz. Mustafa Aşkar, "The Sufi Understanding of Human in The Case of Niyazi-i Mısri", *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, Yıl: 3 Sayı: 9 Temmuz-Aralık 2002, 93-103; Eşref Doğan-Hasan Çelik, "Niyâzî-İ Mısrî'nin Tasavvuf Ve Ehl-i Beyt Anlayışı", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, yıl 2015, sayı 76, 147-164; Muhammed Ülgen, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı'nda Tasavvufî Istılâhlar*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Elazığ-2013, 4-170.

210 Bkz. Musa Yıldız, "Niyazi Mısri'nin Şiirlerinde Peygamber Tasviri", Kültür Cografyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya Ve Balkanlar) -11- (7-8 Mart 2009), Adapazarı –Sakarya, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 379-394.

211 Aşkar, *Mehmed Niyazi-İ Mısrî El-Malâtî Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı*, 121. Ayrıca Bkz. Mahmut Ay, "Niyazi-i Mısri'nin Kur'an Ve Tefsir Anlayışı", 183-195; Mustafa Aşkar, "Niyazi-i Mısri", Dia, Cilt Xxxııı (İstanbul, 2007), 166-169; Efe, "Niyazi-İ Mısri'nin Tefsiru Fatihati'l-Kitab Adlı Risalesinin Tahkik Ve Degerlendirmesi", 183-204.

212 Hayatı Hakkında Geniş Bilgi İçin Bkz. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhü'l-Meknûn Fi'z-Zeyl Alâ Keşfi'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn* (Nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1972, I, 141; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifîn: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1957, Ix, 272; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hadır*, Beyrut 1406/1986, Iı, 525; İyibilgin, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", 75-78; Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi (Mehmed B. Hamza El-Ayntâbî)", 17-19.

213 Bkz. Kaya, *Tanzimat'tan Iı. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kuranı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*, 24; Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si", 60; Dücane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 167; Çalışkan, "Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", 224; Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, 26.

214 Geniş bilgi için bkz. Arpa, "*Tibyân Tefsiri*: Te'lîf Mi Tercüme Mi? -Yahut *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?-", 7-23 İyibilgin, "Ayıntâbî'nin Tercüme-İ Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", 78-80.

215 Bkz. Arpa, "*Tibyân Tefsiri*: Te'lîf Mi Tercüme Mi? -Yahut *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?-",2-3, Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, 102-103.

216 Geniş bilgi için bkz. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013, 34-37.

217 Bkz. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", DİA, cilt XVI (İstanbul 1997), 419-422. Ayrıca bkz. Sedat Şensoy, "Şerh", DİA, 555-557; Abdulhamit Birışık, "Şerh (Tefsir)", DİA, 558-559; Sedat Şensoy, "Ta'likât", DİA, cilt XXIX (İstanbul, 2010), 508-510; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 44-47.

218 Maden 190 tane zikretmektedir. Bkz. Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşaf ve Envaru't-Tenzil Haşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Lüteratür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 18, 2011, 258-272.

219 Bkz. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Hevâşî Mu'cemun Şâmilun li Esmâi'l-Kutubi'l-Meşrûha fi't-Turâsi'l-İslâmî ve Beyânu Şurûhiâ*, Ebû Dabî, 2004, I/310-

343. Osmanlı döneminde yapılanlar için bkz. Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşaf ve Envaru't-Tenzil Haşiyeleri", 241-273.

220 el-Habeşî, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Hevâşî,* III/1454-1468. Osmanlı döneminde yapılanlar için bkz. Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşaf ve Envaru't-Tenzil Haşiyeleri", 241-258; Muhammed Meclî Ahmed Rabab'a, "Havâşî Tefsiri'l-Keşşâf Dirâse Menheciyye Mukârana", *Dirâsât Ulûmu'ş-Şerîa ve'l-Kanun,* mücelled 38, aded 1 (2011), 232-241.

221 Bkz. Sadreddin Gümüş, "Cürcânî ve Hâşiye al'l-Keşşâf'ı –Keşşaf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6 yıl 1987-1988, İstanbul 1993, 177-187.

222 Bkz. el-Habeşî, *Câmiu'ş-Şurûh ve'l-Hevâşî,* I/609-613; Muhammed Kenan, "Mukaddimetu'l-Müellif", Kurratu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn, Beyrut, 1418/1997, (mukaddime); Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 55-56.

223 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 50.

224 Tespit edebildiğimiz Keşşaf haşiyeleri (Osmanlı âlimlerinin yaptıkları da dâhil) kronolojik olarak şunlardır: **1100-1200 Arası (12. Asır): (1)** el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî (v. 1153), *el-Kâfuş-Şâf min Kitâbi'l-Keşşâf*; **1200-1299 Arası (13. Asır): (1)** Mecduddin Ebu's-Saâdât el-Mübârek Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî (v. 1209), *el-İnsâf fi'l-Cem'i Beyne'l-Keşfi li's-Sa'lebi ve'l-Keşşâf*; **(2)** Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Müneyyir, (v. 1284), *el-İntisaf fî Haşiyeti'l-Keşşâf*; **1300-1399 Arası (14. Asır): (1)** Muhammed b. Mesud eş-Şirâzi (v. 1310), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(2)** Ahmed b. el-Hasan el-Carberdî (v. 1331), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(3)** Şerefuddin el-Hasan b. Muhammed et-Tîbî (v. 1333), *Futûhu'l-Ğayb fi'l-Keşfi an Kinâi'r-Rayb Haşiyetu't-Tîbî ale'l-Keşşâf*; **(4)** Ömer b. Abdurrahman el-Belkînî (v. 743/1342), *Keşşâfu'l-Keşşâf;* **(5)** Ömer b. Abdurrahman el-Farisi el-Kazvinî (v. 1344), *el-Keşf, Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(6)** El-Allame İmaduddin Yahya b. Kasım el-Alevî el-Fadıl el-Yemenî (v. 1349), *Düreru'l-Esdâf min Havaşî'l-Keşşâf (Düreru'l-Esdâf fi Halli Ukadi'l-Keşşâf)*; **(7)** El-Allame İmaduddin Yahya b. Kasım el-Alevî el-Fadıl el-Yemenî (v. 1349), *Tuhfetu'l-Eşrâf fi Keşfi Ğavamidi'l-Keşşaf*; **(8)** Muhammed b. Muhammed Kutbuddin et-Tahtânî (v. 1364), *Tuhfetu'l-Eşrâf fi Haşiyeti'l-Keşşâf*; **(9)** Muhammed b. Muhammed Kutbuddin et-Tahtânî (v. 1364), *Durretu'l-Esdâf ale'l-Keşşâf*; **(10)** Cemaluddin Muhammed el-Aksarayî (v. 1369), *Haşiyetu'l-Aksarâyî ale'l-Keşşaf*; **(11)** Muhammed b. Mahmud Kemaluddin el-Babertî (v. 1384), *Haşiye ale'l-Keşşaf li'l-Bâbertî*; **(12)** Mesud b. el-Kadi Fahruddin Ömer b. Burhanuddin Saduddin et-Teftâzânî (v. 1388), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **1400-1499 Arası (15. Asır): (1)** Ahmed b. Muhammed el-Hocendî (v. 1400), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(2)** Cemaleddin Yusuf b. Mahmud et-Tebrîzî (v. 1401), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(3)** Siracuddin Ömer b. Ruslan el-Bulkînî (v. 1402), *el-Keşf ale'l-Keşşâf Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(4)** Es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (v. 1413), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(5)** Ahmed b. Abdurrahim Veliyuddin Ebu Zur'a el-Iraki (v. 1422), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(6)** El-Fadıl Yusuf b. el-Hüseyin el-Halvânî (v. 1450), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(7)** Haydar b. Muhammed b. İbrahim es-Sadr el-Herevî (v. 1450), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(8)** Alauddin Ali b. Muhammed b. Mesud Musannifek (v. 1470), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(9)** Alauddin Ali b. Muhammed Kuşçu (v. 1474), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(10)** Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî (v. 1481), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(11)** Kutbuddin Yahya b. Muhammed Hafidu't-Teftâzânî (v. 1482), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(12)** Ali b. Muhammed b. Alauddin et-Tûsî (v. 1482), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(13)** Muhammed b. el-Hatib el-Mevla Muhyiddin (v. 1495), *Haşiye ala Haşiyeti's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî ale'l-Keşşaf*; **(14)** Muhammed b. Ğiyasuddin Mansur ed-Deştekî eş-Şirâzî (v. 1498), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **1500-1599 Arası (16. Asır): (1)** İsmail Kemaluddin el-Müderris el-Karamanî er-Rûmî

İbnu'l-Mustevfâ Kemal (v. 1514), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(2)** Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabağî (v. 1535), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(3)** Hayruddin Hıdır b. Mahmud el-Merzifoni el-Atûfî (v. 1541), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(4)** Mehdi b. Abdillah eş-Şirâzi el-Efkârî (v. 1549), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(5)** Ali Çelebi b. Emrullah el-Humeydî İbnu'l-Hinnâî (v. 1571), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(6)** Ahmed Çelebi el-Bursevî Taşköprü Barebarezade (v. 1578), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **1600-1699 Arası (17. Asır): (1)** Mustafa b. Cafer el-İmadi ŞeyhulÎslâm Sunullah er-Rûmî (v. 1613), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **(2)** Muhammed b. İzzuddin el-Amilî (v. 1621), *Haşiye ale'l-Keşşâf*; **1700-1799 Arası (18. Asır): (1)** El-Kadi Ahmed b. Salih İbn Ebi'r-Ricâl el-Yemenî (v. 1778), *Haşiye ale'l-Keşşâf*.

225 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 50-52.

226 Tespit edebildiğimiz Beydâvî haşiyeleri kronolojik olarak şunlardır: **1300-1399 Arası (14. Asır)**: **(1)** Ebubekir b. es-Sâiğ el-Hanbelî (v. 1314), *el-Hisâmu'l-Mâdî ve İzâhu Ğavâmidi'l-Kâdî/Haşiyetu Ebibekir b. es-Sâiğ el-Hanbeli*; **(2)** eş-Şeyh Muhammed b. Kurra Menlâ el-Husrevânî (v. 1383), *Haşiyetu eş-Şeyh Muhammed b. Kurra Menlâ el-Husrevânî ale'l-Beydâvî*; **(3)** Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî (v. 1384), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **1400-1499 Arası (15. Asır)**: **(1)** Ali b. es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (v. 1413), *Haşiyetu'l-Cürcânî ale'l-Beydâvî*; **(2)** Muhammed b. Abdulaziz İbn Cemâe el-Kenânî (v. 1416), *Haşiyetu İbn Cemâe el-Kenânî ale'l-Beydâvî*; **(3)** Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kâhirî eş-Şafiî b. İmam el-Kamliyye (v. 1459), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(4)** Seyfuddin Muhammed b. Muhammed İbn Kutluboğa el-Hanefi (v. 1465), *Haşiyetu İbn Kuluboğa ale'l-Beydâvî*; **(5)** Adudiddin Abdurrahman el-Mısrî (v. 1475), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(6)** Mustafa b. İbrahim İbnu't-Temcîd (v. 1485), *Hâşiyetu İbnu't-Temcîd ala Tefsiri'l-Beydâvî;* **(7)** Muhammed b. İbrahim el-Malikî el-Hatîb el-Vezir (v. 1486), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(8)** Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Latif Şemsuddin el-Makdisî (v. 1497), *Haşiyetu Muhammed b. Muhammed b. Ebi'l-Latif Şemsuddin el-Makdisî ale'l-Beydâvî*; **1500-1599 Arası (16. Asır)**: **(1)** El-Kadi Zekeriya b. Muhammed el-Ensârî (v. 1504), *Fethu'l-Celil bi Beyâni Hafyi Envâri't-Tenzîl Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(2)** Celaluddin es-Suyutî (v. 1505), *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâridu'l-Efkâr Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(3)** Kivamuddin Yusuf b. Hasan eş-Şîrâzi Kadi Bağdât (v. 1516), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(4)** Şemsuddin Muhammed b. Ali el-Halebî el-Aradî (v. 1526), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(5)** eş-Şeyh es-Sıddıkî el-Hatib el-İmam el-Alim el-Fâdıl el-Kâzerûnî (v. 1533), *Haşiyetu eş-Şeyh es-Sıddıkî el-Hatib el-İmam el-Alim el-Fâdıl el-Kâzerûnî ale'l-Beydâvî*; **(6)** Ebu'l-Fadl el-Kureşi es-Sıddîkî el-Kâzerûnî (v. 1533), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; İbrahim b. Muhammed b. Arapşah el-İsferâyinî (v. 1537), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(7)** Muhammed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî (v. 1544), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(8)** Ali b. Muhyiddin Alauddin eş-Şirâzî (v. 1547), *Misbâhu't-Ta'dil fi Keşfi Envâri't-Tenzîl Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(9)** İsa b. Muhammed b. Abdillah Kutbuddin el-İcî (v. 1548), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(10)** Eş-Şerif Mehdi eş-Şirâzî el-Fikârî (v. 1550), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(11)** Mahmud b. el-Hüseyin el-Hazikî es-Sadıkî el-Keylânî (v. 1562), *Hidayetu'r-Râvî ila'l-Fârûk el-Medâvî li'l-Aczi an Tefsiri'l-Beydâvi Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(12)** Ahmed b. İbrahim Ğarasuddin el-Halebî (v. 1563), *Havaşi ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(13)** Sadık el-Geylânî Mahmud b. Hüeyin el-Efzalî (v. 1568), *Hidayetü'r-Ruwât ile'l-Faruk el-Müdavi li'l-Acz an Tefsiri'l-Beydâvî;* **(14)** Bedruddin b. Muhammed eş-Şafiî (v. 1572), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(15)** Vecihuddin el-Alevî el-Kecerâtî (v. 1589), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(16)** Ahmed b. Ruhullah el-Câbirî el-Ensârî (v. 1599), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **1600-1699 Arası (17. Asır): (1)** Sibgatullah b. Ruhullah b. Cemalullah el-Burûcî el-Hindî (v. 1606, *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(2)** Bedruddin Hasan ed-Dimaşkî el-Bûrînî (v. 1615), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(3)** Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Latîf Radiyuddin el-Makdisî el-Hanefî

(v. 1618), *Haşiyetu Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Latîf Radiyuddin el-Makdisî el-Hanefî ale'l-Beydâvî*; **(4)** Muhammed b. İzzuddin Hüseyin b. Abdussamet el-Amilî (v. 1621), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(5)** Muhammed Yusuf el-Humeydî Hissî (v. 1623), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(6)** Fethullah b. Mahmud el-Ömeri el-Halebî el-Beylûnî (v. 1632), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(7)** El-Kadi Abdulhakim b. Şemsuddin es-Siyelkûtî el-Pencâbî (v. 1656), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(8)** eş-Şeyh el-Allame Şihabuddin el-Hafâcî el-Mısrî (v. 1658), *Haşiyetu eş-Şeyh el-Allame Şihabuddin el-Hafâcî el-Mısrî el-musemma İnâyetu'l-Kâdi ve Kifâyetu'r-Râdî ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(9)** Seriyuddin Muhammed b. İbrahim ed-Derverî (v. 1658), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(10)** Ebu'l-Vefa Muhammed b. Ömer Aradî el-Halebî (v. 1071/1660), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(11)** Abdulalî b. Nasır el-Bahrânî el-Huveyzî (v. 1664), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(12)** Muhammed Şerif b. Yusuf el-Kurânî (v. 1667), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(13)** İbrahim b. Muhammed el-Meymûnî el-Mısrî (v. 1668), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(14)** Muhammed b. el-Hasan Ahmed b. Yahya el-Kevâkibî (v. 1684), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **1700-1799 Arası (18. Asır): (1)** Muhammed b. Muhammed el-Mağribî el-Belîdî (v. 1762), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(2)** Zeynuddin Abdurrahman b. Yusuf el-Buhûtî (v. 1678), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(3)** Emânullah b. Nurullah el-Benârsî el-Hindî (v. 1720), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(4)** Nuruddin Muhammed b. Abdulhadi es-Sindi (v. 1725), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(5)** Abdurrahman b. Ömer e-Sefercelânî ed-Dimaşkî (v. 1737), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(6)** Nuruddin b. Salih Ahmedabâdî el-Hindi (v. 1742), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **(7)** Hüseyin b. Şihabuddin el-Kerekî el-Amilî eş-Şiî (v. 1762), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*; **1800-1899 Arası (19. Asır): (1)** Ahmed b. es-Sâvî el-Mısrî el-Mâlikî (v. 1825), *Haşiye ala Tefsiri'l-Beydâvî*. (Bkz. Çelik, "ŞeyhülİslâmSa'dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Haşiyesinin Değerlendirilmesi", 641-643; Hızır Yağcı, "Beyzâvî'nin "*Envârü't-Tenzîl*" Adlı Eserine, Atûfî'nin Yazdığı "*Mir'âtü't-Te'vîl*" Adlı Haşiyesinde Rivayet Kullanımı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 5, Kars 2016, 2-4; Celil Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 19, sayı: 2, 2010, 156-185; Şaban Karasakal, "Seyyid Ali Fındıkî Ve Kâdî Beydavi'ye Haşiyeleri", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu),* (Editör: Nesim Doru), İstanbul 2012, 306-308; Hakan Uğur, "Konya Yusufağa Ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Başlıca Beydâvî Haşiyeleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları –II-*, Editörler: Bilal Gökkır ve diğerl., İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, 427-440).

227 Tespit edebildiğimiz Celaleyn haşiyeleri (Osmanlı âlimlerinin yaptıkları da dâhil) kronolojik olarak şunlardır: **1500-1599 Arası (16. Asır): (1)** Muhammed b. Abdurrahman el-Kahirî el-Alkamî (v. 1553), *Kabesu'n-Nireyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*; **(2)** Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (v. 1569), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(3)** Muhammed b. Muhammed Bedruddin el-Kerhî el-Bekrî (v. 1598), *Mecmau'l-Bahreyn/el-Kemaleyn ale'l-Celaleyn*; **1600-1699 Arası (17. Asır): (1)** Ali b. Sultan Muhammed el-Kari el-Herevî (v. 1605), *el-Cemaleyn Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn*; **(2)** Ebubekir b. İsmail eş-Şenvânî (v. 1610), *Haşiye ale'l-Celaleyn;* **(3)** Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî el-Malikî (v. 1626), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn*; **(4)** El-Akîbî Afifuddin Ali b. Muhammed el-Ensâri (v. 1689), *Haşiye ale'l-Celaleyn;* **1700-1799 Arası (18. Asır): (1)** İsmail Abdulbaki Yazıcı (v. 1709), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(2)** Mustafa ed-Dumânî (v. 1773), *Dav'u'n-Nireyn li Fehmi Tefsiri'l-Celaleyn*; **(3)** Atiyye b. Atiyye el-Echerî el-Mısrî (v. 1776), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn (el-Kevâkibu'n-Nireyn fi Elfâzi'l-Celaleyn)*; **(4)** Ömer b. Abdulcelil el-Bağdadî el-Hanefî (v. 1780), *el-Kemaleyn ale'l-Celaleyn Haşiye ala Tefsiri'l-Cemaleyn*; **(5)** Süleyman b. Ömer el-Mısri el-Cemel (v. 1789), *el-Fütuhâtu'l-İlâhiyye bi Tavdîhi'l-Celâleyn*; **1800-1899 Arası (19. Asır): (1)** Abdurrahman b. Muhammed

el-Hâik et-Titvânî (v. 1821), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(2)** Muhammed b. Ebbussuud Salih el-Hafnâvî el-Mısrî (v. 1851), *Haşiye ala Tefsiri'l-Celaleyn*; **(3)** Muhammed b. Abdillah en-Nebrâvî (v. 1858), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(4)** Ahmed b. Abdulkerim et-Termânînî (v. 1878), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(5)** Sa'dullah b. Ğulam el-Kandehârî (v. 1889), *Keşfu'l-Mahcûbeyn ala Tefsiri'l-Celaleyn*; **(6)** Muhammed b. Abdillah el-Hüseynî el-Hadidi ez-Zeydî (v. 1896), *Haşiye ale'l-Celaleyn*; **(7)** Muhammed b. Halil et-Trablûsî el-Kavkacî (v. 1888), *Mesiretu'l-Ayneyn fi Haşiyeti'l-Celaleyn*.(Bkz. Ali Akpınar, "Celaleyn Tefsiri ve Müellifleri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 2 (Sivas, 1998), 184; Ali Akpınar, "Tefsiru'l-Celaleyn", DİA, cilt XXXX, İstanbul, 2011, 294-295).

228 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 57.

229 Tespit edebildiğimiz diğer Ebussuud haşiyeleri kronolojik olarak şunlardır: **1600-1699 Arası (17. Asır): (1)** Halid b. es-Seyyid Muhammed b. Ömer el-Aradî el-Halebî (v. 1615), *Hâşiye ala Tefsiri Ebissuûd*; **(2)** Ahmed b. Muhammed el-Akhisari er-Rumi (v. 1633), *Haşiye ala Tefsiri Ebissuûd*; **1700-1799 Arası (18. Asır): (1)** Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah et-Tûnusî (v. 1713), *Metâliu'l-Ud ve Fethu'l-Vedûd ala İrşadi Ebissuûd Haşiye ala Tefsiri Ebissuûd*; **1800-1899 Arası (19. Asır): (1)** Ebu ishak İbrahim Ali es-Sekâ (v. 1880), *Haşiye ala Tefsiri Ebissuûd*.

230 Bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 50-85; Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Haşiyeciliğin Önemi -ŞeyhülİslâmSa' di Çelebi'nin (ö. 945/1539) Haşiye-i Sure-i Mülk ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Haşiyesi Örneğinde *Bir* Değerlendirme", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları –II-*, Editörler: Bilal Gökkır ve diğerl., İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, 60-63.

231 Bkz. Semra Tunç, "Dede Ömer Rûşenî", Türkiyat Araştırmalan Dergisi, Sayı:4, Konya, 1997, s. 237-249; Nesibe Kablander, "Dede Ömer-i Rûşenî Dîvânında Güzellik Unsuru Olarak "Boy" ve Tasavvufî Çağrışımları", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakül*tesi Dergisi,* Mart/2016, Yıl:3, Sayı:5, s. 72-75.

232 Bkz. Selim Demirci, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* Sayı/Number 5 Yıl/Year 2015 Bahar/Spring, 234-256.

233 Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Nesefî'nin Medâriku't-Tenzil'i arasındaki benzerlik, hatta sonrakinin, öncekinin özeti olduğu hususu için bkz. Hasan Çelik, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Nesefî–Zemahşerî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Kayseri, 2013, 80-141.

234 Bkz. Fığlalı, "Ibn Sadre'd-Din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", 249-254; Cihan, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleriyle İlgili Eseri: El-Fevâidu'l-Hakaniyye", 229-243; Hülya Alper, "XVII. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında bir Gazzali Şarihi Olarak Sadreddinzade eş-Şirvanî ve Şerhu'r-Risaleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2012),59-80; Eyüp Yaka, "Fethullah b. Sadreddin Şirvanî (ö.1036/1626)'nin *İbadet Risalesi*", Tasavvuf, (2002), 79-95; Çelik, "Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvanî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", 211-217.

235 Bkz. İpşirli, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *DİA*, XXX/114-115; Karadöl, *Şeyhü'l-İslâm Minkarî-Zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*, 3-4; Koç, *Şeyhu'l-İslâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili*, 6-7.

236 Bkz. İpekten, "Azmizade Mustafa Haleti", DİA, IV/348-349; Lütfi Alıcı, Azmîzâde Mustafa Haletî Divanı I (İnceleme-Metin), Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1992, 1-5.

237 Bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 85-86.

238 Bkz. Çelik, "Şeyhülİslâm Sa'dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Haşiyesinin Değerlendirilmesi", 642; Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Haşiyeciliğin Önemi -Şeyhülİslâm Sa' di Çelebi'nin (ö. 945/1539) Haşiye-i Sure-i Mülk ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Haşiyesi Örneğinde *Bir* Değerlendirme", 73-74.

239 Bkz. Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı -Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", 11-15.

240 Bkz. Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, 40-42; Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Haşiyeciliğin Önemi -Şeyhülİslâm Sa' di Çelebi'nin (ö. 945/1539) Haşiye-i Sure-i Mülk ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Haşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme", 62-68; Kiraz, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", 156-185; Karasakal, "Seyyid Ali Fındıkî Ve Kâdî Beydavi'ye Haşiyeleri", 306-308.

241 Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi,* İstanbul, YKY, 2007, 71-77; Ahmet B. Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi,* Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, 230-263; Melek Özyetgin, "Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı", *Chinese Academy of Social Science, Sino-Foreign Relationship Department of Institute of History*, Beijing/China (23 January 2006), 6. (www.eurasianhistory.com); Mehmet Turgut Berbercan, "Türk Tercüme Edebiyatı Üzerine İncelemeler: Harezm Türkçesi İle İlk Adaptasyonlar", Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Cilt: 4 Sayı: 7 (2015), 2-3; Şinasi Tekin, *"Uygurca Metinler II, Maytrısimit, Burkancıların Mehdîsi, Maitreya ile Buluşma Uygurca iptidaî bir dram (Burkancılığın vaiphasika tarikatine ait bir esrin Uygurcası),* Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, 22; Hans J. Klimkeit "Türk Orta Asyasında Budizm", (Çeviren: Mehmet T. Berbercan), *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26 (2009), 96; Engin Çetin, *On üçüncü Yüzyıl Öncesi Türkçesinde Soru*, (Doktora tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2008, 25; Nurgül Sucu, "Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 19, 127.

242 Bkz. Janos Eckmann, *Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri*, (*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* c. XXI'den ayrı basım), (İstanbul: 1975), 17; Ali Akar, "Türkiye Türkçesinin Kaynaklarından Kur'an Tercümeleri Üzerine", *Akademik Yorum*, numara 2, Kış 1992, 31; Zeki Velidi Togan, "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,* cild 4, cüz 1-2 (İstanbul, 1964), 1-2; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar,* (Editörler: B. Gökkır ve diğerleri), (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 520; Abdulkadir Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", Vakıflar Dergisi, I (1938), 47-51; Suat Ünlü, "Kur'an'da Geçen Bazı Arapça Deyimler Ve Tabirler'in İlk Türkçe Kur'an Tercümelerinden Tiem 73'teki Türkçe Karşılıkları Üzerine", *Gazi Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2008, 123; Hidayet Aydar, "Kur'an'ın Tercüme Serüveni", Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi, sayı 19-20, 2016, 83-116.

243 Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", 554; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Tercümelerin Türk Diline Etkisi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 3, Kış 2011, 28-29; Serap Gacsi, *Ahmed-i Dâî'nin "Vesîletü'l-Mülûk" Adlı Eseri (60a-115b) Metin-Kelime Grupları İncelemesi,* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, 9.

244 Bkz. Taş, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden "Tefsirü'l-Lübâb Tercümesi" Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük),* 9-11, 14.

245 Bkz. Hidayet Aydar, "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası", *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer 2012, 303-327.

246 Türkçe ayet tefsirleri için bkz. M. Akif Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 5 (2016/2), 146-150.

247 Burada 17. Asırdan sonra yazılmış bazı Türkçe tefsirleri de vermek istiyoruz: **(1)** Ebu't-Tevfik Şeyh Seyyid İbrahim Sırrî (v. 1801): *Terceme-i Tefsir-i Hâzin*; **(2)** Ferruh İsmail Efendi (v. 1840): *Tefsiru'l-Mevakıib Terceme-i Tefsir-i Mevahib*; **(3)** Muhammed Hayreddin Han el-Hindi el-Haydarabadî (v. 1877'den sonra): *et-Tefsiru'l-Cemalî ale't-Tenzîli'l-Celâlî*; **(4)** Vecihizâde Kemal İsmail Sadık Paşa (v. 1899): *Tefsir-i Kemal*; **(5)** Ahmed Cevdet Paşa (v. 1895): *Terceme-i Şerife*; **(6)** Muhammed Sadık b. Ahmed İmankulî (v. 1911'den sonra):*Teshilu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*; **(7)** Yusuf Sıddık Abdurrahman Çerkesî (v. 1924'ten sonra): *Terceme-i Tefsir-i Te'vilât-i Kaşaniyye*; **(8)** Tekâüdzâde İsmail Hakkı Efendi (v. 1915'ten sonra): *Tefsir-i Ayât*; **(9)** Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi (v. 1915'ten sonra): *Envar-ı Kur'an*; **(10)** ŞeyhülİslÂm Musa Kazım Efendi (v. 1920): *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*; **(11)** Memişzade Ali İrfan Bey (v. 1925'ten sonra): *Tefsir-i İrfan*; **(12)** Serbestzâde Ahmet Hamdi Efendi (v. 1939): *Tercümen-i Kur'an*.

248 Eserin aslının kime ait olduğu tarafımızdan tespit edilememiştir.

249 Diğer Osmanlıca ayet tefsirleri için bkz. Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", 146-150.

250 Diğer Osmanlıca sure tefsirleri için bkz. Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", 138-146.

251 Bkz. Arpa, "*Tibyân Tefsiri*: Te'lîf Mi Tercüme Mi? -Yahut *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?-", 7-8.

252 Bkz. Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 267; ayn. Müel., "Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr'ı", 271-306.

253 Bu surelerde tefsiri yapılan ayetler şunlardır: Abese (17), Casiye (21), Duha (5), Fatır (32), Fecir (7), Hucurat (6), İnfitar (29), Kalem (1), Leyl (5), Lokman (10), Mü'min (31), Mü'minûn (17), Nahl (90), Necim (39), Nuh (4), Rahman (26), Rum (1-2), ad (26), Saffat (99), Şura (52), Tevbe (25), Yasin (39), Zariyat (56) ve Zuhruf (53). Bu ayetlerin her biriyle ilgili bir eser tespit edebildik.

254 Bu surelerde tefsiri yapılan ayetler şunlardır: Ahzap (7 ayet), Al-i İmran (8 ayet), A'raf (4 ayet), Bakara (19 ayet), En'am (10 ayet), Enbiya (6 ayet), Enfal (4 ayet), Fatiha (1 ayet), Fetih (4 ayet), Hud (3 ayet), İsra (7 ayet), Kasas ((2 ayet), Kehf (3 ayet), Maide (2 ayet), Meryem (2 ayet), Mülk (2 ayet), Nebe (2 ayet), Nisa (8 ayet), Nur (3 ayet), Ra'd (2 ayet), Taha (4 ayet), Yasin (3 ayet), Yusuf (4 ayet) ve Zümer (2 ayet).

255 Bu ayetler şunlardır: Ahzap 36, 40, 41, 56, 72; Al-i İmran 26, 55, 66, 79, 81, 96, 169, 191; A'raf 20, 75, 143, 169, 180; Bakara, 9, 26, 29, 30, 34, 83, 91, 102, 124, 154, 156, 163, 179, 183, 186, 187, 196, 285, 286; En'am 7, 8, 38, 59, 73, 91, 122, 151, 153; Enbiya 1, 22, 30, 105, 107, 108; Enfal 23, 51, 67; Fetih 16, 18, 25; Hac, 10, 12, 16; Hud, 7, 96, 113; İsra, 12, 15, 44, 70, 71, 85, 111; Kasas, 68, 88; Kehf, 23-24, 109, 110; Maide 106, 109; Meryem 59, 92; Mülk 12, 15; Nebe 23; Nisa 38, 43, 47, 53, 90, 93, 164, 165; Nur 31, 36; Ra'd 6, 33; Taha 9, 17, 47, 102; Yasin, 11, 25; Yusuf, 5, 22,26, 94; Zümer 53, 71-72.

256 Bu sureler şunlardır: Abese (2), Adiyat (1), A'la (2), Alak (2), A'raf (4), Casiye (2), Duhan (2); Enbiya (3); Enfal (2), Fecr (3), Furkan (1), Hadid (2), Haşr (1), Hicr (1), Hucurat (1), Hud (3), Hümeze (2), İbrahim (1), İnfitar (1), İnsan (2), İnşirah (4), İsra (1), Kaf (1), Kafirun (2), Kalem (4), Kamer (1), Kasas (1), Kehf (2), Kıyame (1), Meariç (1), Meryem (4), Muhammed (1), Mücadele (1), Mü'min (1), Nasr (3), Naziat (2), Nisa (3), Ra'd (1), Sad (3), Saffat (2), Taha (2), Tahrim (2), Tebbet (1), Teğabün (1), Tekasür (3), Tevbe (3), Tin (3), Zariya (1), Zilzal (1), Zümer (1).

257 El-Bakara, 2/3; El-Enfal, 8/3; el-Hac, 22/35; el-Kasas 28/54; es-Secde 32/16; eş-Şura, 42/38.

258 Bkz. İsmail Çalışkan, "Tefsirî Mehmed Efendi'nin *Tefsîr-i Tibyan* Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, (Ed. B.Gökkır ve diğerl.), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011, 215-240.

259 Bkz. Recep Arpa, "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tibyan Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, 2011, 241-260.

260 Muhteva yönünden değeri için bkz. Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, 18-95; İyibilgin, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", ayn. Müel., "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", 69-88.

261 Bkz. Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", 63.

262 Bkz. Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, 120.

263 Mesela: Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbuli el-Hanefi Ahizade (v. 1604), *Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Ve'llezine Yermüne'l-Muhsanat*; Veliyyüdin İbn Sadruddin (v. 1611), *Tefsiru Kavlihi Teala "le'ş-Şemsü Yenbaği leha en Tudrike'l-Kamer"*; Veli Efendizade Abdurrahman (v. 1639), *Risale fi Tefsir Kavlih Taala Huve'l-Lazi Halak Lekum Ma Fi'l-Ardi Cemîan*; Abdullah Bosnevî (v. 1644), *Tefsîru Huvel(lâhu'l-)lezî Halaka's-Semâvâti ve'l-Arda fî Sitteti Eyyâmin;* Şeyh Ali Aksarayi (v. 1699), *Tefsiru Ayeti ve'ş-Şemsu Tecri.*

264 Bkz. Ziya Yılmazer, "Murad IV", DİA, cilt XXXI İstanbul 2006, 179.

265 Bkz. Cengiz Gündoğdu, "XVll. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulema-Sufı Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızade-Sivasi", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5, 203-223; Ferzende İdiz, "Kâtip Çelebî'nin Mîzânü'l-Hakk Adlı Eseri Bağlamında Kâdızâdeliler-Sivasîler Mücâdelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Cilt: 8 Sayı: 39 Ağustos 2015, 1052-1063; Ali Fuat Bilkan, Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, 61-166; Muhammet Raşit Akpınar, "Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler", İlahiyat Akademi Dergisi Selefilik, cilt 1, sayı 1-2 yıl 2015, 303-315; Yüksel Göztepe, "Osmanlı'da Bir Fikri Mücadele: Kadızade; Sivasl Tartışmaları", *İlim Ve Kültür Tarihinde Sivasiler Ulusal Sempozvumu Tebliğleri*, 30 Nisan -1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu, 2011, 83-105; Cağfer Karadaş, "Sivasller-Kadızadeliler Olayı ve inanç Boyutu", *İlim Ve Kültür Tarihinde Sivasiler Ulusal Sempozvumu Tebliğleri*, 30 Nisan -1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu, 2011, 107-124.

266 Bkz. Musatafa Aşkar, "Tarikat-Devlet ilişkisi, Kadızadeli ve Meşayıh Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısri ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, 49-80.

267 Niyâzi-i Mısrî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Böl. No 697, vr. 52b'den naklen Aşkar, "Tarikat-Devlet ilişkisi, Kadızadeli ve Meşayıh Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısri ve Döneme Etkileri", 64-65. Ayrıca bkz. Niyazi-i Mısrî, *İrfan Sofraları*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul: yeni Ufuklar Neşriyat, ts., 178, 179; Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), Ay, "İşarî Tefsirde Yöntem Meselesi", 65-66.

268 Bkz. Salih Çift, "Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vânî Mehmed Efendi-Niyazi-i Mısrî İhtilafı", Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa –Bildiriler, (Editörler Mehmet Yalar Celil Kiraz), Bursa 2011, 59-71.

269 *Niyâzî-i Mısrî Kaddese'llâhü Sırrahu'l-Aziz (1618-1694) Divan-i İlâhiyyat Ve Açıklaması Tam Metin,* (Haz. İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş), 2011, 770.

270 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.

271 İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007. Ayrıca bkz. Ziya Demir, *İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1971), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

272 (Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1992. Ayrıca bkz. Muhammed Abay, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011; aynı müel., "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1999, cilt IV, sayı 6 (1).

273 İstanbul: İz Yayıncılık, 2011. Ayrıca bkz. İshak Doğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makâlât*, 1999/1.

274 *Osmanlı Tefsir Mirası,* (Ankara Okulu, 2012). Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", Osmanlı *Toplumunda Kur'an Kültürü ve Teftir* Çalışmaları, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.

275 İstanbul: İFAV Yayınları, 2016. Ayrıca bkz. M. Akif Alpaydın, "Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri", 131-140.

276 Kaya, *Tanzimât'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme Ve Tefsirleri,* (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul – 2001. Ayrıca bkz. Murat Kaya, , "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri –Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, 2012; aynı müel. "XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt: XIII, sayı: 29, s. 43-77.

277 Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

278 Bursa, 2013. Ayrıca bkz. Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye* Araştırmaları *Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011.

279 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2013. Ayrıca bkz. Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 1.

280 "Osmanlı Müfessirleri", Osmanlı (Yeni Türkiye Yayınları), Cilt: 8, Ankara, 1999. Ayrıca bkz. Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu,* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998).

281 "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyyesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2004. cilt 17, sayı 1. Ayrıca bkz. Abdulhamid Birışık, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", Başlangıçtan *Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri,* İstanbul: ISAV-Ensar, 2012.

282 "Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sîvâsî (860/1455) ve Tefsiri", *Dinî Araştırmalar*, 2001, cilt: IV, sayı: 11, s. 133-145.

283 "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 15, s. 61-96; "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 16, s. 109-148.

284 "Yazma İhlas Suresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye* Araştırmaları *Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011.

285 Çalışmamızın dipnotlarında geçmese de Osmanlıyla ilgili çok sayıda kitap, tez, makale, tebliğ gibi çalışmalardan yararlandık. Makalemizde ismi geçen âlimlerin isim ve vefat tarihlerinin tespitinden tutun, eserlerine, eserlerin isimlerinin ve mahiyetlerinin doğru tespitine kadar pek çok hususta kendilerinden istifade ettiğimiz ancak dipnotlarda yer vermediğimiz tüm bu çalışmaları kaynakçada zikrettik.

Kaynakça

Abay, Muhammet, "Osmanlı Dönemi Dirayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011.

Abay, Muhammet, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri –Tebliğler ve Müzakereler-,* 21-22 Ekim 2011, İstanbul 2012.

Abay, Muhammed, *Osmanlı Dönemi Tefsirleri,* (Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1992.

Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1999, cilt IV, sayı 6 (1).

Abdulvehhab el-A'zamî, "Cuhûdu Ulemâi'l-Yemen fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim", *Mecelletu Kulliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, (Bağdad, yıl 2012).

Abdurrahman b. Abdullatif b. Abdillah Al-i Şeyh, *Meşâhîru Ulemâi Necd ve Ğayrihim,* (Tahk ve neşr: Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve't-Terceme ve'n-Neşr, II. Baskı 1394).

Açıkgenç, Alparslan, "Molla Sadra", *DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt XXX, İstanbul 2005, 259-265.

Akar, Ali, "Türkiye Türkçesinin Kaynaklarından Kur'an Tercümeleri Üzerine", *Akademik Yorum,* numara 2, Kış 1992.

Akay, Ali, "Muslihuddîn el-Lârî'nin Tefsîru Sûreti'l-Kadr İsimli Risalesi (Analitik Bir İnceleme ve Eserin Edisyon- Kritiği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2007, cilt: IX, sayı: 1, s. 93-129.

Akay, Ali, "Muslihuddin el-Ları'nin "Burhanu't-Temanu' İle İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1 (Diyarbakır, 2005), 147-171.

Akbal, Abbas, *Târîhu İrân Ba'de'l-İslâm,* (Arapçaya çev. Muhammed Alauddin Mansur), el-Kâhira: Dâru's-sakâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.

Akbulut, A.Turan, "Dâvûd-i Kayserî", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, cilt IV, sayı 3 (1980/1400), 61-83.

Akçay, Yusuf, "Kur'an'ın İlk Türkçe Tercümeleri Ve Mustafa Bin Muhammed'in İhlâs Suresi Tefsiri", *Dil Ve Edebiyat Araştırmalar,* Sayı 5, S. 125-140.

Akgündüz, Ahmet, "Ebussuûd Efendi", DİA, cilt X, İstanbul 1994, 365-371.

Akkuş, Ahmet, *Yazıcıoğlu Muhammed Ve Muhammediye Adlı Eserinin Kültür Tarihimizdeki Yeri,* (Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Ve Sanatları Ana Bilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Rize 2010.

Akpınar, Ali, "Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Kur'ân'a Vukufiyeti ve Âyetleri Kullanmadaki Metodu (Divân Örneği)", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs* 2005, 2006, Cilt: I, S. 31-53.

Akpınar, Cemil, "Dâvûd-i Karsî", DİA, cilt 9, İstanbul, 1994, 29-32.

Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", DİA, cilt XIV, İstanbul, 1996, 492-496.

Akpınar, Muhammed Raşit, *Kâdîzâdeliler ve Sîvâsîler Araındaki Fıkhî Tartışmalar,* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İlam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul 2009.

Akpınar, Muhammet Raşit, “Osmanlı Toplumunda Selefi Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızadeliler”, İlahiyat Akademi Dergisi Selefilik, cilt 1, sayı 1-2 yıl 2015, 303-315.

el-Akrî, Ebu’l-Felâh Abdulhayy İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,* (Tahk. Abdulkadir el-Arnâût-Mahmûd el-Arnâût, Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993).

Aksu, Rabia, “Ahmed-i Dâ’î’nin “Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys-i Semerkandî” Adlı Eseri Üzerine”, *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi,* cilt-sayı: 11-1 Yıl: 2009, 65-73.

Akyıldız, Ali, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXXIII, İstanbul, 2007, 487-589.

Akyüz, Abdullah, *Osmanlı Kırâat Âlimleri,* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2016.

Albayrak, Nurettin, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA),* XXXIII, İstanbul, 2007.

Alıcı, Lütfi, *Azmîzâde Mustafa Hâletî Divanı I (İnceleme-Metin),* Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Kayseri 1992.

Ali b. Hassân b. Ali Hassân, *et-Tefsir fi’l-Yemen,* (el-Memleketu’l-Arabiyyetu’s-Suûdiyye, Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1424).

Alkan, Ercan, “İsmail Ankaravi, Fütûhâti’l-Ayniyye - Fâtiha Tefsiri, İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1328 (1910), 220 S.”, *Tasavvuf: İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, Cilt: XIII, Sayı: 30, S. 216-217.

Alparslan, Ali, “Abdülbaki-i Tebrizî”, DİA, cilt I, İstanbul 1988, 200.

Alpaydın, Mehmet Akif, “An Ottoman Quran Interpretor And His Work: Gurabzade Ahmed Efendi And Zubedu Asari’l-Mevahib Ve’l-Envar” *Journal Of Faculty Of Theology Of Bozok University,* 10, 10 (2016/10) Pp. 271-306.

Alpaydın, Mehmet Akif, “Bir Osmanlı Müfessiri ve Tefsiri: Gurâbzâde Ahmed Efendi ve Zübedü Âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr’ı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (2016/10) ss. 271-306.

Alpaydın, M. Akif, “Osmanlı Dönemi Türkçe Tefsir Eserleri”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 3, sayı 5 (2016/2), 146-150.

Alpaydın, Mehmet Akif, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği,* İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Alper, Hülya, “XVII. Asırda Bir Osmanlı Düşünürünün Gazzalı Yorumu: Sadreddinzade Eş-Şirvanî’nin *Kavâidu’l-Akâid* Şerhi Örneği”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 07-09 Ekim 2011 İstanbul*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

Alper, Hülya “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde Eş-Şirvânî Ve Şerhu’r-Risâleti’l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 21.

Altıntaş, Ramazan, “Şirvânî, Sadreddinzâde”, DİA, cilt XXXIX, İstanbul 2010, 208-209.

el-Amilî, es-Seyyid Muhsin el-Emin, *A’yânu’ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru’t-Tearüf li’l-Matbuât, 1403/1983).

Arı, Abdüsselam, "Et-Taklid ve Talakü'l-Mükre li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydıni el-Güzelhisari: Tahkikun ve Tahlilün", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sayı: 27, s. 713-741.

Armağan, Emine / Gökkır, Necmettin, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tefsir İlmine Katkısı ve Tercüme-i Şerife Adlı Eseri", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2013, sayı 20, 141-180.

Arpa, Enver, "ŞeyhülİslâmKemal Paşazade Ve Tefsir Anlayışı", *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an Ve Eğitim 12-13 Mayıs 2007/ Tokat*, Ankara: Fecr Yayınları, 2008, 195-214.

Arpa, Recep, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri Ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.

Arpa, Recep, "Gazzîzâde Abdullâtif Efendi Ve Fütûhâtü Kenzi'l-Kur'ân Adlı Fatiha Sûresi Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları -Iı-*, 2013, S. 261-298.

Arpa, Recep, "İlk Matbu Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tibyan Tefsiri", Osmanlı *Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir* Çalışmaları, İstanbul, 2011.

Arpa, Recep, "Tibyân Tefsiri", DİA, cilt XXXXI, İstanbul 2012, 127-128.

Arpa, Recep, "*Tibyân Tefsiri*: Te'lîf Mi Tercüme Mi? -Yahut *Tibyân Tefsiri* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?-", 7-8 (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016 Güz sayısı için yayına kabul edilmiş makale).

Arslan, Fikret, "Osmanlı-Türk Âlimlerinin Irak Ve Cezire'deki Arap Edebiyatı İle İlgili Çalışmaları", *Edebiyat Dergisi*, Yıl:2006, Sayı:15.

Arslan, Ömer Faruk, Kureyşîzâde Mehmed Fevzi Efendi'nin Tefsir Risalelerinin Tahlili, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2011.

Arslan, Şükrü, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâîr'indki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 9 (Erzurum 1990), 188-214.

Arslan, Şükrü, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâîr'indki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10 (Erzurum 1991), 149-154.

Arslan, Şükrü, "Şihâbuddin es-Sîvâsî Uyûnu't-Tefâîr'indki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11 (Erzurum 1993), 122-135.

Aslan, Ömer, "Sivasî Ailesinin Tefsir İlmine Katkıları Çerçevesinde Abdulmecid Sivasî'nin Fatiha Sûresi Tefsiri" *İlim Ve Kültür Tarihinde Sivasîler Ulusal Sempozvumu Tesliğleri*, 30 Nisan -1 Mayıs 2010, Sivas.

Aslan, Selim, *İbrahim b. Hamza el-Edirnevî ve Câmiu'l-Envâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Programı, Trabzon, 2006.

el-Assâl, Muhammed Muhammed İbrahim, *eş-Şîa el-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427).

Aşkar, Mustafa, *Mehmet Niyazi-i Mısrî El-Malatî, Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 1997.

Aşkar, Mustafa, "Niyazi-i Mısrî", DİA, cilt XXXIII (İstanbul, 2007), 166-169.

Aşkar, Mustafa, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadızâdeli Ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyazi-i Mısri Ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, Cilt 1, Sayı 1.

Aşkar, Mustafa, "The Sufi Understanding Of Human in The Case Of Niyazi-i Mısri", *Tasavvuf İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 3 Sayı: 9, Ankara 2002.

Atalay, Orhan, "İbn Hâleveyh Ve "İ'râbu Selâsîne Sûre Mine'l-Kur'ân" Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Sayı: 17, S. 53-66.

Ateş, Süleyman, "Ebussuûd Efendi", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı yıl 1999, 39-77.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu,* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998).

Ateş, Süleyman, "Osmanlı Müfessirleri", Osmanlı (Yeni Türkiye Yayınları), Cilt: 8, Ankara, 1999.

Atik, M. Kemal, "Molla Hüsrev'in Tefsir Anlayışı ve Metodu", *Diyanet Dergisi*, cilt XXIII, sayı 4 (Ekim-Kasım-Aralık 1987).

Avcı, Sedat, "Rusya", *DİA*, cilt XXXV, İstanbul, 2008.

Ay, Mahmut, "İşarî Tefsirde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 26, 65-66.

Ay, Mahmut, "Molla Gürânî'nin Ğayetü'l-Emânî'si", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, Cilt: Ix, Sayı: 18, S. 303-336.

Ay, Mahmut, "Niyâzî-i Mısrî'nin Kur'an ve Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (Ed. B. Gökkır ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.

Aydar, Hidayet, "Abdullah Bosnevî'nin (992-1054/1584-1644) Tefsirciliği", Basılmamış makale.

Aydar, Hidayet, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesi Mukaddimesinin Tasavvufî Yönü Üzerine: Besmele Kısmı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 16, sayı 2, 2014, 53-88.

Aydar, Hidayet – Kablander, Nesibe, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt II, sayı 4 (2015), 127-176.

Aydar, Hidayet, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler", (FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 2015, sayı 6).

Aydar, Hidayet, *Hanım Müfessirler,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, 120.

Aydar, Hidayet, "Kur'an'ın Tercüme Serüveni", Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüdü İlmi Dergisi, sayı 19-20, 2016, 83-116.

Aydar, Hidayet, "Osmanlı Tefsir Kültürü Açısından Mühim Bir Eser; Bursa Ulucami 435 Numaralı Tefsir Nüshası", *Turkish Studies*, Volume 7/3, Summer 2012, 303-327.

Ayday, Mehmet Selim, *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmeddîn Ali El-Bitlisî Ve Câmi'U't-Tenzîl Ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul 2016.

Aydemir, Abdullah, "Ebussu'ûd Efendi", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, cilt XII, sayı 2 (Mart-Nisan 1973), 97-104.

Aydemir, Yaşar, “Salâhî’nin Üsküdarlı Nasûhî Efendinin Bir Gazelini Şerhi”, *Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler, 2004*, cilt: II, s. 392.

el-Ayderûs, Abdulkadir b. Şeyh b. Abdillah, *en-Nûru’s-Sâfir an Ahbâri’l-Karni’l-Aşir,* (Tahk. Ahmed Hâlû ve diğrl., Beyrut: Dâru Sâdır, 2001).

Aydın, İsmail Hakkı, “Molla Fenârî”, DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 245-247.

Aydın, Mehmet, *Ebû Sâid Muhammed El – Hâdimî’ Nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Anakara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tasavvuf Tarihi Ana Bilim Dalı, Ankara, 2006.

Aydın, M. Akif, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Ayyıldız, Mahmut, *Kara Çelebî Muhammed et-Tîrevî’nin Fâtiha Suresi Tefsiri (Tahlil-Tahkik)*, (Yüksek Lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Baalevî, Muhammed b. Ebibekir b. Ahmed eş-Şilî, *Kitabu Ukadi’l-Cevâhir ve’d-Dürer fî Ahbâri’l-Karni’l-Hâdî Aşer,* (Tahk. İbrahim Ahmed el-Makhafî, San’a: mektebetu Terîm ekl-Hadîse-Mektebetu’l-İrşâd, 1424/2003).

Babur, Ahmet, *Hacı Paşa Ve Mecmau’l-Envâr Fî Cemî’i’l-Esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu,* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, 1-156.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-Ârifîn Esmâu’l-Müellifîn Âsâru’l-Musannifîn*, İstanbul, 1951.

el-Bagdâdî, İsmail Paşa, *Îzâhü’l-Meknûn fi’z-Zeyl alâ Kesfi’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn,* I-II, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut ts.

Bahşâyeşî, Akîkî, *Tabakâti Müfessirân-i Şia,* (Kum: Defter-i Neşr-i Novid-i İslâmî, 1371hş-1376hş).

Baki, Süleyman, “Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı Ve Kelam Alanındaki Eserleri”, *Osmanlı İlim, Düşünce Ve Sanat Dünyasında Balkanlar, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı,* 07-09 Mayıs 2014, Trakya Üniversitesi Balkan Kongre Merkezi,. Edirne, İstanbul2014.

Baltacı, Burhan, *Müdâyene Ayeti Tefsiri (Bakara Suresi 2/282)*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

Baltacı, Burhan, *Müstakil Ayet Tefsirleri –Kastamonu Yazmaları-*, Bursa, 2013.

Baltacı, Burhan, “Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD),* Cilt 9, Sayı 18, 2011, 407.

Barutçu, Nevzat, *Revâhî’nin Tenvîrü’l-Ebsâr İsimli Eserinin İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

Baş, Erdoğan, “Azîz Mahmud Hüdâyî’nin Nefâisü’l-Mecâlis Adlı Tefsiri (Tefsîrin Aslı, Nüshaları ve Örnek bir Yorum)”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005*, 2006, cilt: I, s. 55-71.

Baybara, Neriman, *Kureyşî-Zâde Mehmed Fevzi Efendi, Hayatı ve Eserleri*, Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Ankara 2007.

Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayseri”, DİA, cilt IX (İstanbul, 1994), 32-35;

Baz, İbrahim, *Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara2004.

Bekiroğlu, Harun, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Haşiyesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, c. 12, sayı: 23.

Bekiroğlu, Harun, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetini Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, c. 14, sayı: 27.

Bekiroğlu, Harun, "Tahkîku Haşiye Ala Sureti'l-İhlas l'İbn Sina li Ebî Said Muhammed el-Hâdimî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016): 71-125.

Berbercan, Mehmet Turgut, "Türk Tercüme Edebiyatı Üzerine İncelemeler: Harezm Türkçesi İle İlk Adaptasyonlar", *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 4 Sayı: 7 (2015).

Beydilli, Kemal, "Avrupa", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

Beydilli, Kemal, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, 487-589.

Beydilli, Kemal, "Rusya", *DİA*, cilt XXXV, İstanbul, 2008.

el-Bikâî, Ebu'l-Hasan Burhanuddin Ömer, *el-Fethu'l-Kutsî fî Âyeti'l-Kürsî*, (nşr. Abdülhâkim el-Enîs), Dubai, 2001, 61-69 (Enîs'in yazdığı giriş).

Bilgin, A. Azmi, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Bilkan, Ali Fuat, Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, 61-166.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.

Birışık, Abdülhamit, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan yayınları, 2012).

Birışık, Abdulhamit-Arpa, Recep, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 18, 2011.

Binşık, Abdulhamit, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler", Başlangıçtan *Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul: ISAV-Ensar, 2012.

Birışık, Abdulhamit, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si", *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 60.

Birışık, Abdulhamid, "Osmanlı'nın Genişleme Döneminde İznik Yöresinde Tefsir Çalışmaları ve Mûsâ İznikî", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7 Eylül 2005)*, 2005, s. 411-427.

Birışık, Abdulhamit, "Şerh (Tefsir)", DİA, 558-559.

Bolat, Ali, "Abdurrahim b. Ali Prizrenî Ve Kevser Sûresi Tefsiri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 12, Sayı 3, 2012.

Bostan, İdris, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Boyalık, M. Taha, *Molla Fenârî'nin Aynu'l-Âyân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi (Tahlil Ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2007.

Bozkurt, Ömer, "Muslihuddîn el-Lârî'nin Hâşiye Ala Şerhi'l-Kâdî Mîr ala Hidâyeti'l-Hikme Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 10, sayı 2 (Diyarbakır, 2008), 33-49.

Bulut, Ali, "Mansûr Et-Tabelâvî, Hayatı, Eserleri Ve "Nazmü'l-İstiâre" Adlı Manzûmesi", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası Sayı 23 (2013-2).*

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri,* (Haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen), İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

el-Câf, Hasan Kerim, *Mevsûatu Târîhi İrân e-Siyâsî min Bidâyeti Devleti's-Safeviyye ilâ Nihâyeti Devleti'l-Kaçariyye,* Beyrût: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1428/2008, III.

Cafer Şeyh Bakır Al-i Mahbûbe, *Mâdi'n-Necef ve Hâdiruhâ,* (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1406/1986).

Can, Ali, "Aliyyü'l-Kârî'nin *Envâru'l-Kur'ân Ve Esrâru'l-Furkân* Adlı Tefsirinde Besmele Yorumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 14, sayı 2, 2012.

el-Cârihî Mecdî b. Avd, *Menhecu eş-Şîa el-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye ve Menhecuhum Fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim,* (yy., 1430/2009).

Cerrahoğlu, İsmail, "Ebu's-Suûd ve Tefsiri", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, cilt XIII, sayı 4 (Temmuz-Ağustos), 195-203.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988).

Cihan, Ahmet Kamil, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı Ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidu'l- Hakaniyye*", The Journal Of Academic Social Science Studies,* Volume 6 Issue 4, April 2013.

Cömert, Derya, Şeyhülİslâm Musa Kazım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2006.

Coşkun, Muhammed, *Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Envâr-ı Kur'ân Tefsiri ve Diğer Tefsir Yazıları*, Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.

el-Cündî, Enver, *Min A'lâmi'l-İslâm,* Baskı yeri ve tarihi yok).

Cündioğlu, Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası", İslâmiyât, Cilt: 2, Sayı: 4, Ankara 1999.

Cündioğlu, Dücane, "Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *II. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1996, s. 167;

Çakmak, Muharrem, "Türk Mutasavvıf Şairi Aksaraylı Cemal Halveti", *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 7 Sayı: *16 (Yaz 2003).*

Çalık, Fatma, "Bursalı Bir Müfessir Şeyh Eşrefzâde İzzettin'inN Enîsü'l-Cenân Tefsiri Bir Gönül Dostuna Vüsul" Akademik Araştırmalar Dergisi 2012, Sayı 53, Sayfalar 135-154.

Çalık, *Fatma, Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: "Enîsü'l-Cenân"*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa 2009.

Çalışkan, İsmail, "Müzakere", Başlangıçtan *Günümüze Türklerin Kur'an* Tefsirine *Hizmetleri,* İstanbul: ISAV-Ensar, 2012.

Çalışkan, İsmail, "Tefsirî Mehmed Efendi'nin *Tefsîr-i Tibyan* Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –I-*, (Ed. B.Gökkır ve diğerl.), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.

Çelik, Ersin, "ŞeyhülİslâmSa'dî Çelebi Ve Kadi Beyzavi Haşiyesinin Değerlendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velı Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4--6 Mayıs 2014*.

Çelik, Hasan, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Nesefî–Zemahşerî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Kayseri, 2013, 80-141.

Çelik, İsa, "İsmail Hakkı Bursevî'ye Göre İnfitâr Sûresinin İşarî Yorumu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 20, s. 159-192

Çelik, Ömer, "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Nefâisü'l-Mecâlis Adlı Tefsiri ve Fâtiha Sûresi Tefsiri", T*asavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, sayı: 35, s. 209-238.

Çelik, Ömer, "Muhammed Emin b. Sadruddın eş-Şirvânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997.

Çelik, Ömer, "Muhammed Es'ad Erbili1847/1931)'nin Kur'an-ı Kerim Ayetlerini Yorumlama Yaklaşımı", Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2001.

Cetin, Abdulbaki, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 22 (2007), 53-101.

Çetin, Engin, *On üçüncü Yüzyıl Öncesi Türkçesinde Soru*, (Doktora tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2008.

Çetin, Esma, "Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali El-Bitlisî (H. 909 / M. 1504)", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* Volume 11/5 Winter 2016. p. 159-184.

Çetiner, Bedrettin, "Atpazarî Osman Fazlı ve el-Lâihâtü'l-Berkıyyât Adlı Tasavvufi Tefsir Risalesi", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 16-17; 1?98-1999.

Çetinkaya, Nurullah, *Matbaanın Osmanlı Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi,* Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2011.

Çiçek, Mehmet, "Kur'an'ın Varlığı Şeriatla mı Sağlanır?: Osmanlı Şerh Geleneğinde Bir Tartışma", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-I-*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, s. 315-328.

Çiçek, Mehmet, *Molla Fenari Ve Fazlur Rahman'ın Kur'an'a Yaklaşımları,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2009.

Çiçek, Mehmet, "Nisâ Sûresi 65. Âyete Dair Abdülmecîd Sîvâsî'nin Bilinmeyen Bir Risalesi", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Cilt: XV, Sayı: 1.

Çiçek, Mehmet, "Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 7/4, Fall 2012, P. 1229-1244.

Çiçek, Mehmet, Murat Sula, “Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde ve Ta‘lîkâtün alâ Tefsîri Kavlihi Teâlâ ‘Ve Yekfurûne Bimâ Verâehû ve Hüve’l-Hakk’ Adlı Risâlesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 1, (2012), s. 405-426.

Çift, Salih, “Dönemin Aktüel Meseleleri Ekseninde Vâni Mehmed Efendi-Niyazi-i Mısrî İhtilafı”, *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu, 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa, -Bildiriler-*, Editörler: Mehmet Yalar-Celil Kiraz, Bursa 2011.

Çiftcioğlu, İsmail, “Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa” *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt-Sayı 12 (2015), 56-65.

Çobanoğlu, Ahmet Vefa, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Çolak, Murat -Mesut Bayram Düzenli, *“*Hüseyin B. Ahmed Sirôzî’nin Hayatı, Eserleri Ve Câmiü’l-Envâr ‘Alâ Tefsîri’l-İhlâs Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*”, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 9/9 Summer 2014, 407-436.

Dağ, Mehmet, “Bâbertî’nin “Hâşiyetü’l-Keşşâf” Adlı Eseri-Üslubu, Muhtevası Ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri”, *Ekmelüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Editör Selçuk Coşkun, Erzurum, 2014.

Dağdeviren, Alican - Elif Küçükahmet, “Muhammed Güzelhisari ve Ezharut Tenzil İsimli Tefsirinin Rivayet Açısından Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVI, sayı: 27, s. 143-166.

Dartma, Bahattin, “Osmanlı Döneminde Müstakil Dirayet Tefsirleri (Değerlendirme)”, Başlangıçtan *Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri,* İstanbul: ISAV-Ensar, 2012.

Dartma, Bahattin, “Osmanlı Müfessirlerinden Şihâbuddin es-Sîvâsî (860/1455) ve Tefsiri”, *Dinî Araştırmalar*, 2001, cilt: IV, sayı: 11, s. 133-145.

Dartma, Bahattin, “Şihâbuddîn es-Sîvâsî: Hayatı ve İlmi Şahsiyeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: IX, sayı: 2 [Sivaslı Din Bilginleri Özel Sayısı], s. 89-106.

Dartma, Bahattin, “Şİhâbuddin es-Sîvâsî Hayatı ve İlmî Şahsiyeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt IX/2 (Aralık 2005), 89-106.

Dartma, Bahattin, “Te’vîlâtu Cemal el-Hakvetî min Sureti’l-Fatiha ve’d-Duha ila Sureti’n-Nas”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 30 (2012/2).

Dâvûdî, Muhammed b. Ali Şemsuddin, *Tabakâtu’l-Müfessirîn*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I/163-164.

Debreli, Vildan Faik, “Nahl/16 Suresinin 90. Ayetinin Tefsiri”, (Yayına haz. Mustafa Özel), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* X/l2, 2006.

Deliser, Bilal, “Osmanlı Son Dönem Şeyhülİslâmlarından Musa Kazım Efendi’nin Safvetü’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an Adlı Tefsirinde İşârî Yorumlar”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014, Bildiri Kitabı*, (Ed. Mehmet Fatih Gökçek), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014.

Demir, Abdullah, "Amasya Bayezid, Çorum Hasan Paşa Ve İskilip Halk Kütüphanelerinde Bulunan Ebussuud Efendiye Ait Eserler", e-akademi Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi, Kasım 2006, sayı 45.

Demir, Ziya, *XIII.-XVI. Y.Y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Demir, Ziya, İ*stanbul Kütüphanelerinde Mevcut Matbu ve Yazma Fatiha Tefsirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1971), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Demirci, Kürşat, "Avrupa", *DİA*, IV, İstanbul, 1991.

Demirci, Selim, "Şerafüddin et-Tîbî ve Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* Sayı/Number 5 Yıl/Year 2015 Bahar/Spring, 234-256.

Demirci, Seyda, *Hacı Emirzâde Muhammed b. Haza el-Aydınî'nin Hayatı Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risalelerinin Tanıtımı,* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

Dindar, Bilal, "Bedreddin Simâvî", DİA, cilt V, İstanbul, 1992, 331-334.

Doğan, Enfel-Salmai, Milad, "XVIII. Yüzyılda Yazılmış Olan Bir Tefsir: Şeyh Mustafa'nın Fetih Suresi Tefsiri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Yıl: 4, Sayı: 24, Mart 2016, s. 395-405, "Prof. Dr. İbrahim KAVAZ Özel Sayısı".

Doğan, Eşref – Çelik, Hasan, "Niyâzî-İ Mısrî'nin Tasavvuf Ve Ehl-i Beyt Anlayışı", *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi,* yıl 2015, sayı 76, 147-164;

Doğan, İshak, "Osmanlı Dönemi Kur'an Araştırmaları", *Makâlât*, 1999/1.

Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Dumlu, Ömer, "Tireli Bostan Çelebi ve Haşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî", *Türk Kültüründe Tire II*, Tire 2008, s. 183-190.

Duran, Hamiye, "Besmele Tefsiri", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bahar 2005/33.

Durmuş, İsmail, "İsferâyinî, İsâmuddin", DİA, cilt XXII, 516-517.

Düzenli, Yaşar, "Balıkesir'li Bir Osmanlı Aydını: İmam Birgivî", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cilt 3 Sayı:4 Yıl:2000, 228-247.

Ecer, Ahmet Vehbi "Osmanlı Devletinin İstiklal Hutbesini Okuyan Devlet Adamı Dursun Fakih", *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), Ankara, 1999, I/181.

Eckmann, Janos, *Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri*, (*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* c. XXI'den ayrı basım), (İstanbul: 1975).

el-Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn,* (Tahk. Süleyman b. Salih el-Hizzî), el-Medine el-Münevvere: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.

Efe, Nefise, "Niyazi-i Mısrî'nin Tefsiru Fatihati'l-Kitab Adlı Risalesinin Tahkik Ve Değerlendirmesi", *DEUİFD* XLIII/ 2016, ss. 183-204.

Ekizer, Duran, *Cemaleddin Ishak b. Muhammed el-Karamanî'nin et-Tevabi' fi's-Sarf Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağati Bilim Dalı, İstanbul, 2004.

Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa Ve Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XII, Sayı: 22 (2010/2), s. 161-188.

Eliaçık, Muhittin, "Hocazâde Şeyhülislâm Ebu Saîd Mehmed Efendi Ve Manzum Fetvâları", *Tarih Okulu Dergisi,* Aralık 2013, Yıl 6, Sayı XVI.

Emecan, Feridun, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007, 487-589.

el-Enîs, Abdulhakim, *el-Fethu'l-Kutsî fî Âyeti'l-Kürsî,* (nşr. Abdülhâkim el-Enîs), Dubai, 2001, 61-69 (Enîs'in yazdığı giriş).

el-Enîs, Abdulhakim, "el-Müellifûn fî Tefsiri Ayeti'l-Kürsî ve Havassiha ve Fedâilihâ", http://www.alukah.net/culture/0/100803/ /14.06.2017).

el-Endonizî, Muhammed Hatta Abdulfettâh, "ed-Dirâsât el-İndonisiyye fi't-Tefsir ve Ulumi'l-Kur'an", http://my-bukukuning.blogspot.com. tr/2012/04/2_19. html (06 Nisan 2015);

Erbaş, Muhammet, "Bir Osmanlı Müfessiri: Abdülmecid b. Eş-Şeyh Nasûh b. İsrâil (ö. 970/1565) ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XXIV, İzmir 2006, 161-186.

Ercilasun, Ahmet B., *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi,* Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Erdoğan, Abdulkadir, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", *Vakıflar Dergisi*, I (1938).

Eren, A. Cüneyt, "Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Mehmed Şükrullah Gelenbevî Ve Tefsirciliği", *Mütefekkir,* 2015; 2(3): 137-150.

Eren, Güler, *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), "Sunuş", Ankara, 1999, I/12 (Sunuş).

Eren, Mehmet, "Sadreddin Konevi Ve Fatiha Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1997, 431-466.

Ergin, Ali Şakir, "Hafâcî, Şehâbeddin", DİA, cilt XV, İstanbul 1997, 72-73.

Erkekli, Mustafa, *Beydavi Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki,* (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1990.

Eroğlu, Ali, "Ekmelüddin Bâbertî'nin İhlâs Suresi'nin Tefsirine Dair Risalesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Editör Selçuk Coşkun, Erzurum, 2014.

Ertaş, Kasım, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Hayatı Ve Eserleri" *The Journal of Academic Social Science Studies,* Volume 6 Issue 3, March 2013.

Ertaylan, İsmail Hakkı, *Ahmed-i Dai'nin Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: 1956).

Erzen, Seyyid Feyzullah, "Zuhruf Sûresi 43/77. Âyete Dair Bir Risale -Seyid Feyzullah Fındîkî'nin Takrirlerinden-, (çeviren: Şaban Karasakal, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: VI, sayı: 3, s. 285-299.

Esir, Hasan Ali, *Hafız-Zâde Seyyid Mehmed Sa'di Çelebi Divanı (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks),* Yüksek Lisans tezi, İstanbul üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 1994.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

el-Fencfîrî, Muhammed Tâhir, *Neylu's-Sâirîn fi Tabakâti'l-Müfessirîn,* (İşrâf: Muhammed Tayyib et-Tâhiri), (Pakistan/Lahor: Mektebetu'l-Yeman, 1421/2000).

el-Fencfîrî, Muhammed Tâhir, *Neylu's-Sâirîn fi Tabakâti'l-Müfessirîn,* (Tahk. Mahmûd Cîretullah), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010).

Fığlalı, Ethem Ruhi, "İbn Sadru'd-din Eş-Şirvâni Ve İtikadi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 24, ts.

Filiz, Şahin, "Muslihuddin el-Lari (Ö. 979/1572) Ve Hareket Risalesi", *Türk- İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4, Konya- 2007, 69-79.

Furat, Ahmet Suphi, "Avrupa Ülkelerindeki Arapça, Farsça Ve Türkçe Yazma Eserlerin Katalokları", *Şarkiyat Mucmuası*, 2006, sayı IX.

el-Ğazzî, Necmuddin Muhammed, *el-Kevâkibu's-Sâire bi A'yâni'l-Mie el-Aşire,* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997).

el-Ğazzî, Necmuddin Muhammed, *Lütfu's-Semer ve Katfu's-Semer min Terâcimi A'yâni't-Tabakati'l-Ulâ mine'l-Karni'l-Hadi Aşer,* (Tahk. Mahmud eş-Şeyh, Dimaşk, ts.).

Gacsi, Serap, *Ahmed-i Dâî'nin "Vesîletü'l-Mülûk" Adlı Eseri (60a-115b) Metin-Kelime Grupları İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2011.

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'ân fi Tekvîni ve İfnâi ve İâdeti'l-Ekvân,* Dâru'l-Hilâde el-Aliyye, 1336.

Genç, Mehmet, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Geredevî, el-Hac Muhammed Emin, *Cevâhiru'Fâyihati'ş-Şerîfe,* Dersaadet, Kanaat Matbaası, 1329.

Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* (Arapçaya çev. Abdulhalim en-Neccar, el-Kahire: Matbaatu's-Sünneh el-Muhammediyye, 1374/1955).

Gök, Ömer, "Rusuhî İsmâil Ankaravî Bibliyografyası", *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 60-66, Haziran/June 2016.

Göksu, Mehmet Mustafa, *Molla Gürâni'nin Ğâyetü'l-Emânî İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necim-Nas Sureleri Arası),* Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Göktaş, Vahit, Muhammed Es'ad Erbilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi, Yüksek Lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002.

Gömbeyaz, Kadir, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, 2011, s. 205-232.

Gözitok, Mehmet Akif, İsmail Hakkı Halveti ve Tefsir Günlüğü, Yüksek Lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum, 2014.

Göztepe, Yüksel, "Osmanlı'da Bir Fikri Mücadele: Kadızade; Sivasl Tartışmaları", *İlim Ve Kültür Tarihinde Sivasiler Ulusal Sempozvumu Tebliğleri*, 30 Nisan -1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu, 2011, 83-105;

Güleç, Hasan, "Ahîzâde Abdülhalim Efendi", DİA, cilt I (İstanbul, 1988), 548.

Güleç, Hasan, "Ayşi Mehmed Efendi", DİA, cilt IV, İstanbul, 1991, 287.

Güleç, İsmail, "Gelibolulu Musluhiddin Sürûrî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies*, XXI (2001).

Gülle, Sıtkı, "İlk Osmanlı Şeyhülisüm'ı Şemseddin Muhammed B. Hamza Fenari (751-834 *1* 1350-1431) Ve Onun Aynu'l-A'yan Tefsiri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1 (1999), 237-246.

Güllüce, Veysel, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Tahrim Süresi 4.Ayetinin Tefsirine Dair Risalesi", Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010, Editör Selçuk Coşkun, Erzurum, 2014.

Güllüce, Veysel, "Envaru't-Tenzil'in Fatiha Suresine Feyzullah Efendi'nin Yazdığı Haşiye", *Erzurumlu Şeyhulİslâm Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu (31 Ekim - 2 Kasım 2014 Erzurum) -Tebliğler-*, 2015, s. 353-3559

Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî ve Hâşiye al'l-Keşşâf'ı –Keşşaf Tefsiri Üzerine Haşiyesi-", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 5-6 yıl 1987-1988, İstanbul 1993, 177-187.

Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alaeddin", DİA, İstanbul, 2009, 470-471.

Gündoğdu, Cengiz, "XVll. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulema-Sufı Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızade-Sivasi", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5, 203-223;

Gündoğdu, Cengiz, *Abdulmecîd-i Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1997.

Gündoğdu, Cengiz, "Sivasî, Abdülmecid", DİA, cilt XXXVII, İstanbul, 2009, 286-287.

Gündüz, Mahmut, "Matbaanın Türkçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basmaları", *Vakıflar Dergisi*, XII. Sayı, Ankara 1978, 338-341.

Güneş, Abdulbaki, "Şihâbuddin es-Sîvâsî ve Tefsirinde Takip Ettiği Yöntem", *Yüzüncü yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, cilt 1 (1994), 179-220.

Güney, Ahmet Faruk, "Bir Felsefî Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* sayı 20, Ekim 2011,291-292.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği –Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak* İ*hlâs Sûresi Tefsiri-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2008), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Güney, Ahmet Faruk, "Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö.1128/1716) Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri –Neşr-", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3.

Güney, Ahmet Faruk, "Yazma İhlas Suresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye* Araştırmaları *Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011.

Habesî, Abdullah Muhammed, *Câmi'u's-Şürûh ve'l-Havâsî: Mu'cemü Şâmili'l-Esmâi'l-Kütübi'l-Mesrûha fî't-Türâsi'l-İslâmî ve Beyânü Şürûhihâ,* I-III, el-Mecma'u's-Sekafî, Ebûzabî, 1425/2004.

Hacımüftüoğlu, Esra, "Bağdat'ın Şia'dan Alınması Münasebetiyle 1639 Yılında Osmanlıca Te'lif Edilmiş el-'Âdiyât Sûresi Tefsiri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2016, cilt: XX, sayı: 65, s. 171-194.

Hayta, Ufuk, *Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî'nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve'l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Bursa 2008.

el-Herevî, Nizamuddin Ahmed Bahşî, *el-Muslimûne fi'l-Hind mine'l-Fethi'l-Arabî ile'l-İsti'mâri'l-Brîtânî,* (Farsçadan Arapçaya çeviren: Ahmed Abdulkadir eş-Şâzelî, Mısır, 1995).

el-Hesneyânî, Salih Şeyhu Resul, *Ulemâu'l-Kurd ve Kurdistân mine'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî li'l-İslâm ilâ Vefeyâti Sene 1400 h.-1980 m., (k. 1-14)/(7-20 m)*, (Duhuk, Kurdistan, 2012.

Hee, Cemil – Lee, Soo, "Çin", *DİA*, cilt VIII, İstanbul, 1993.

Hidayatov, Rashadat, *Gelibolulu Muslihuddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Binâ Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili Ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul, 2009.

Hodzha, Salim Raim, *ŞeyhülİslâmM. Esad Efendi'nin Tefsîru'l-Ayâti'l-Musaddara bi Kelimeti Rabbenâ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Yüksek Lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 2012.

el-Huseynî, Abdulhayy b. Fahruddin, *El-İ'lâm bimen fî Târîhi'l-Hind mine'l-A'lâm (Nüzhetu'l-Hevâtir ve Behcetu'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir),* (Dâru İbn Hazm, 1420/1999).

İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Tahk. İbrahim Ramadan), Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1417/1997, 238.

İdiz, Ferzende, "Kâtip Çelebî'nin Mîzânü'l-Hakk Adlı Eseri Bağlamında Kâdızâdeliler-Sivasîler Mücâdelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Cilt: 8 Sayı: 39 Ağustos 2015, 1052-1063.

İğci, Alpay – Aydın, Güler, "Osmanlı İmparatorluğu XVII. Yüzyılında Rumelili Edebî Şahsiyetler", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 9/6 Spring 2014 (Ankara).

İlyasov, Reşad, "Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin Kur'an Ayetlerini Kelâmî Bakış Açısıyla Yorumlaması", Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası, 2010, sayı 13.

İlmiye Salnamesi, (Yayına Haz. S.A.Karaman-A.N.Galitekin-C.Dadaş), (İstanbul: 1998).

İmadi, Hekar Remzi Musa, *Hâşiyetu Sibğatullah b. İbrahim Ala Sureti'l-Fatiha li'l-Beydâvî Tahkik Ve Dirase (Sibgatullah İbrahim'in Kadi Beydavi Haşiyesi'nin Fatiha Süresi Tahkik Ve Tahlili),* Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Van-2016.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış", *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), Ankara, 1999.

İnan, Abdulkadir, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten,* (Ankara: 1960), 90.

İpekten, Haluk, "Azmizâde Mustafa Haletî", DİA, cilt IV, İstanbul 1991, 348-349.

İpşirli, Mehmet, "Minkârîzâde Yahyâ Efendi", *DİA*, Cilt XXX (İstanbul, 2005), 114-115.

İpşirli, Mehmet, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

İpşirli, Mehmet– Demir, Ziya, "Sa'dî Çelebî", DİA, ciltİstanbul 2008, XXII, 404-405.

İpşirli, Mehmet, "Su'nullah Efendi", DİA, cilt XXXVII, İstanbul 2009, 530-532.

İshak, Ali Şevah, *Mu'cemu Musannafâti'l-Kur'âni'l-Kerîm,* (er-Riyad: Daru'r-Rifai, 1404/1984).

İyibilgin, Orhan, *Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008.

İyibilgin, Orhan, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVI, Sayı: 29 (2014/1).

Jarkynbaev, Almazbek, *XIV. Yüzyılda Yazılmış Bir Sure Tefsiri Üzerine Dil İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Dili Anabilim Dalı, İstanbul 2005.

Kablander, Nesibe, "Dede Ömer-i Rûşenî Dîvânında Güzellik Unsuru Olarak "Boy" ve Tasavvufî Çağrışımları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Mart/2016, Yıl:3, Sayı:5, s. 72-75.

Kahraman, Abdullah, "Tarsûsi Mehmed Efendi", DİA, cilt XXXX, İstanbul 2011, 115-116.

Kahveci, İhsan, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva Ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi" Başlıklı Makalenin Eleştirisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı: 32 (Aralık 2015).

Kahveci, İhsan, "*el-Mevhibetü'l-ilahiyye ve'l-*'atıyyetü's-sübhaniyye Adlı Eseri Çerçevesinde İskilipli Yusuf Efendi'nin Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2006, s. 1-23.

Kalın, Faiz, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Nisâ Suresi 83.Ayeti ile İlgili Risalesi" *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, Editör Selçuk Coşkun, Erzurum, 2014.

Kamada, Shigeru, "Kur'an Tefsiri ile Sufi Felsefe Arasında Molla Sadra Onun Zilzal Suresi Tefsiri Özelinde", Çeviren: Enes Erdim, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2007, Cilt: 10, s. 28, ss. 271-284.

Kara, İsmail, "Unuttuklarını Hatırla: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. XV, sy. 28, (2010/1), s. 1-67.

Kara, Mustafa, "Abdullah Bosnevî", DİA, cilt I (İstanbul, 1988).

Karabulut, Ali Rıza, "Molla Hüsrev'in Eserleri", *Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "Molla Hüsrev Mehmet Efendi" Kongresi Tebliğleri 14 Mart 1985 Kayseri*, Kayseri.

Karadaş, Cağfer, "Sivasller-Kadızadeliler Olayı ve inanç Boyutu", *İlim Ve Kültür Tarihinde Sivasiler Ulusal Sempozvumu Tebliğleri*, 30 Nisan -1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu, 2011, 107-124.

Karadöl, Bünyamin, *Şeyhü'l-İslâm Minkarî-Zâde Yahya Efendi'nin Nikâh Akdi/Evlilik İle İlgili Fetvâları*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Adana/2006.

Karagöz, Mustafa, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Telif ve Tercüme Tefsir Tarihi Eserleri - Tefsir Tarihi Yazımının Problemleri", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 19-20, 2012.

Karaismailoğlu, Adnan, "Altıparmak Mehmed Efendi", DİA, cilt II, İstanbul 1989, 542.

Karasakal, Şaban, "Seyyid Ali Fındıkî Ve Kâdî Beydavi'ye Haşiyeleri", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu),* (Editör: Nesim Doru), İstanbul 2012, 306-308.

Kartal, Abdullah, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risalesi,* (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ebstitüsü, (İstanbul: 1996).

Kartal, Abdullah, "Bursa'da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, cilt: VI, sayı: 6, s. 297-312

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn fî Esmâi'l-Kutubi ve'l-Fünûn,* (Bağdad: Mektebutu'l-Musennâ, 1941).

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Fünûn,* (Tash. M. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.).

Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî el-Osmâni el-Ma'rûh bi Hacî Halîfe, *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl,* (İşraf ve Takd. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: 2010).

Kaya, Eyüp, "Fethullah İbn Sadreddin eş-Şirvânî (Ö. 1026/1626)'nin İbadet Risalesi", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2002, 79-95.

Kaya, Eyüp, "Muhammed b. Alim el-Aydınî el-Güzelhisari'nin Dua Ayetleri Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (Ed. B. Gökkır ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013, 230-233.

Kaya, Mesut, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı - Ahmed el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015, cilt: XV, sayı: 1, s. 9-31.

Kaya, Murat, "XIX ve XX. Asırda Osmanlı'da Mutasavvıf Müfessirler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, cilt: XIII, sayı: 29, s. 43-77.

Kaya, Murat, "Osmanlı Ulemasının Tanzimat Sonrası Tefsir Çalışmaları", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi*, 2013, sayı: 15-16, s. 65-97.

Kaya, Murat, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri –Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, 2012.

Kaya, Murat, *Tanzimât'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'ân-ı Kerim Tercüme Ve Tefsirleri,* (Yüksek Lisans), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul – 2001.

Kaya, Süleyman, "17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin Muhammed b. Hamza el-Aydınî'nin Bey'u'l-Îne Risalesi" *Divan Dergisi*, Cilt 14, Sy. 26 (2009/1), s. 1-3.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifî'l-Kutubi'l-Arabiyye,* (Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993).

Kenan, Muhammed, "Mukaddimetu'l-Müellif", Kurratu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn, Beyrut, 1418/1997, (mukaddime);

Keskin, Mustafa, *Muhammed Sadık b. Muhammed Eş-Şehri'nin "Hulasâtü't-Tefâsir" Adlı Tefsirinin Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Şanlıurfa-2013.

Keskioğlu, Osman, "Türkiye'de Matbaa Tesisi ve Mushaf Basımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 1967, cilt XV, 121-125.

Kılıç, Atabey, "Altıparmak Mehmed Efendi Ve Şerh-i Telhîs-i Miftâh'ında Şerh Metodu", *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları,* Volume 2/3 Summer 2007.

Kılıç, Atabey, "Dağılmış İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi", *I. Uluslararası Klâsik Türk Edebiyatı Sempozyumu* (12-13 Nisan 2007 İstanbul).

Kılıç, Atabey, "Geleneksel Şerh Ve Modern Metin İncelemelerine Eleştirel Bir Bakış: Metotlar, Çalışmalar, Beklentiler", *International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 4/6 Fall 2009.

Kılıç, Hulusi, "Lârî, Muslihuddin", DİA, cilt XXVII, Ankara 2003, 103-104.

Kılıç, Mustafa, *Ebu'l-Hayr Abdılmecid B. Muharrem Es-Sivâsî (971-1049/1563-1639)'nin Fatiha Tefsiri'nin Tahkiki*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Kılıç, Mustafa, *İbn-i Kemal Hayatı Tefsire Dair Eserleri Ve Tefsirindeki Metodu D. (873/1468-69) Ö. (940/1534),* (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981.

Kiraz, Celil, *Peygamberlerim Mesajındaki Bütünlük Açısından Saff Suresi ve Hz. Muhammed'in Durumu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, 11-12.

Kiraz, Celil, "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sayı: 2, 2010, 156-185;

Klimkeit, Hans J. "Türk Orta Asyasında Budizm", (Çeviren: Mehmet T. Berbercan), *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26 (2009).

Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev", DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 252-254.

Koç, Mehmet, *Şeyhu'l-İslâm Minkârizâde Yahya Efendi'nin Talak İle İlgili Fetvaları Ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Adana-2008.

Koç, Zafer," Şeyhulİslâm Musa Kazım Efendi (1858–1920) ve *Safvetu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*'daki Tefsir Metodu", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları –II-*, İstanbul 2013.

Koçkuzu, A.Halim, "Osmanlının Son Döneminde Bir İlim Ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2002 / Güz, XIV. Say, Konya 2002.

Koloğlu, Orhan, *Osmanlı Döneminde Basın Teknikleri ve Araçları*, İstanbul, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener, "Vani Mehmed Efendi'nin İsmetü'l-Enbiya Bağlamında Bazı Ayetlere Bakışı" , *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, 2011, S. 131-166.

Korkmaz, Şerif, "İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, cilt 2, 285-286.

Kozalı, Abdurrahim, "Osmanlı'da Bir Padişah Hocasının Fakih Yönü: Vani Mehmed Efendi'nin Fıkıhla İlgili Risalelerinin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy.14, 2009.

Kozan, Ali, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği, Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2003, 60.

Köse, Bünyamin, *Şeyhî Ali Şehsüvaroğlu (Şeyhî Efendi) Ve Riyâzü'l-Gufrân (Tefsir-i Yâsîn-i Şerîf) Adlı Manzum Eserin Tenkitli Metni*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2005.

Kumaş, Mehmet Salih, "İslâm Hukuk Tarihinde Hukukun Araçsallaştırılmasına Bir Örnek Olarak Vânî Mehmed Efendi'nin Cehrî Zikre Dâir Risalesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy.17, 2011.

Kureyşizâde, Mehmed Fevzi Efendi, *el-Havâssu'n-Nâfia fî Tefsiri Sûreti'l-Vâkıa,* 1313.

Kurmaz, Öznur, Abdullah Bosnevi Tefsiri (Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2014, 6-28;

Kurt, Yaşar, *Nîmetullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 1998, 38-250.

Kurt, Yaşar, "Ni'metullah b. Mahmud", DİA, cilt XXXIII, İstanbul 2007, 132-133.

Kut, Günay, "Ahmed-i Dai", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi DİA*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

Küçükahmet, Elif, *XVII. Yüzyıl Âlimlerinden Muhammed B. Hamza Güzelhisari'nin Ezharu't-Tenzil Adlı Tefsirinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2012.

Küçükcan, Berrin, "Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni", (Book chapter), *Milli Kütüphanemizin İlk Yöneticisi Leman Şenalp'e Armağan,* Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, 160.

Külekçi Numan, *Ganî-Zâde Nâdirî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanı ve Şeh-Nâmesi'nin Tenkitli Metni*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum 1985.

Lekesiz, M. Hulusi, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 77.

Levent, Lamia, *Ahmet Mahir Efendi Hayatı Eserleri Ve Tasavvuf Anlayışı,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Ankara – 2012.

Maden, Şükrü, “Kastamonulu A’reczâde Ahmed Efendi ile İhlâs Sûresi Tefsiri”, *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu’nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014*, 2014.

Maden, Şükrü, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Haşiyeciliğin Önemi -Şeyhülİslâm Sa’ di Çelebi’nin (ö. 945/1539) Haşiye-i Sure-i Mülk ale’l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Haşiyesi Örneğinde *Bir* Değerlendirme”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları –II-*, Editörler: Bilal Gökkır ve diğerl., İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 2013, 60-63.

Maden, Şükrü, “Osmanlılarda el-Keşşaf ve Envâru’t-Tenzil Hâşiyeleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi,* Cilt 9, Sayı 18, 2011.

Maden, Şükrü, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde ‘alâ Tefsiri’l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği,* Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013, 34-37.

Maden, Şükrü, “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 1.

Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, *Tefsir-i Sure-i Yasin*, 1314.

Mardînî, Fatıma Muhammed, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, (Dâru Ğâr Hira-Beytu’l-Hikme, 1430/2009.

Mehmet Süreyya Bey, Sicill-i Osmânî (Tezkire-i Meşâhîri-i Osmaniye), İstanbul, 1308-1315.

Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, II/622.

Mert, Talip, “Tefsîrî Mehmed Efendi (Mehmed b. Hamza el-Ayntâbî)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2, 7-17.

Mertoğlu, M. Suat, “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur’an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-“, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 18.

Mertoğlu, M. Suat, “Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî’nin *El-İstiğnâ Fî Ulûmi’l-Kur’ân*’ı Ve Eserin Mukaddimesi İle Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011), 51-112.

Mevlây, Muhammed b. Sîdî Muhammed, *et-Tefsir ve’l-Müfesirûn bi Bilâdi Şinkît*, (Dâru Yusuf b. Taşfîn-Mektebetu-İmam Mâlik, 1429/2008).

El-Mevsûatu’l-Muyessere fî Terâcimi Eimmeti’t-Tefsîr ve’l-İkrâ ve’n-Nahv ve’l-Luğa mine’l-Karni’l-Evvel ile’l-Muâsırîne maa Dirâsetin li Akâidihim ve Şey’in min Tarâifihim, (Velid b. Ahmed el-Hüseyin ez-Zübeyrî ve diğerleri, Brîtanyâ, 1424/2003).

Mohammed Najat Mohammed, *Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydınî’nin Fıkha Dair Bazı Risalelerinin Tahkiki*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2014.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, (İstanbul, 2007).

Muhammed Fâris, *Mevsûatu Ulemâi’l-Arab ve’l-Müslimîn,* (Beyrût: el-Müessestu’l-Arabiyye li’d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1993).

Muhammed Uzeyir b.Abdulmun’im, *Cuhûdu’l-Ulemâi’l-Hunûd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim fi’l-Karni’r-Râbi’ Aşer el-Hicrî,* (Yüksek Lisans tezi), Câmiatu’l-Kâhire Kulliyyetu’d-Dâri’l-Ulûm, (el-Kâhire: 2003).

el-Muhibbî, Muhammed Emin b. Fadlullah, *Hülâsetu'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, (Beyrût: Dâru Sadr, 2010); Mecdi Mehmet Efendi, *Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri Hadâiku'ş-Şakâik*, (Haz: Abdülkâdir Özcan), (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998).

el-Mustağfiri, Ebu'l-Abbas Cafer b. Muhammed, *Fedâilu'l-Kur'ân,* (Tahk. Ahmed b. Faris es-Selûm), Beyrût: Daru İbn Hazm, 1427/2006.

en-Nakraşî es-Seyyid Ali, *Menâhicu'l-Müfessirîn mine'l-Asri'l-Evvel ilâ'l-Asri'l-Hadîs,* (el-Kasim: Mektebetu'n-Nahda, 1407/1986).

Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", DİA, cilt XXIII, İstanbul 2001, 102-106.

en-Nedvî, Muhammed Senâullah, "Cuhûdu'l-Ulemâi'l-Hunûd fî Hidmeti Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim ve Tercemeti Maânîhi Dirâse ve Takvim li'l-A'mâl bi'l-Luğa'l-Arabiyye ve'l-Urdiyye.

Niyazi-i Mısrî, *İrfan Sofraları,* (çev. Süleyman Ateş), İstanbul: yeni Ufuklar Neşriyat, ts., 178, 179.

Niyazi-i Mısri, *Niyâzî-i Mısrî Kaddese'llâhü Sırrahu'l-Aziz (1618-1694) Divan-i İlâhiyyat Ve Açıklaması Tam Metin,* (Haz. İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş), 2011, 770.

Nüveyhid,Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn Min Sadri'l-İslâm Hatta'l-Asri'l-Hâdir,* (Müessesetu Nüveyhid Es-Sakâfiyye, 1409/1988).

Ocak, Serpil, *Müstakimzâde Süleyman Sadedddin'in Nakşbendiyye TarikatınınUsûl ve Adâbına Dair Görüşleri*, Yüksek Lisans tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, 2014.

Okumuş, Mesut, "Felsefi Tefsir: Bağlamında İbn Sina'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi,* Cilt: 50, Sayı: 1.

Okumuş, Mesut, "Molla Hüsrev'in (885/1480) Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi", *X. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007 Tokat*, Ankara: Fecr Yayınları, 2008, 215-228.

Okumus, Sait, "Klâsik Türk Edebiyatında XV. Ve XVI. Yüzyıl Nesir Ve Nâsirlerine Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Cilt: 4 Sayı: 18, Yaz 2011.

Okuyan, Mehmet, "Gazi Ahmet Muhtar Paşa Ve Tefsiri", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Ocak, Şubat, Mart 99, Sayı: 13, 14, 15.

Olimov, Yunusdjon, *Alaeddin es-Semerkandî'nin Bahru'l-Ulûm Adlı Tefsiri Ve Kaynakları,* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, Ankara-2010.

Osmanlı 12 Hanedan, (Editör: Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Öğmüş, Harun, "Arap Dili Ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt 5, Sayı 10, Aralık 2015.

Ölker, Perihan, "Beylikler Dönemi Bir Mülk Suresi (Tebâreke) Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* sayı 24 (2008),165-176.

Önal, Ramazan, "Gazzîzâde Abdüllatîf Efendi'nin *Fütûhâtu Kenzi'l-Kur'ân* Adlı Fâtiha Sûresi Tefsîri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 25 (2016/1).

Önal, Ramazan, *Gazzîzâde Abdüllatîf Efendi'nin Fütûhâtu Kenzi'l-Kur'ân Adlı Fâtiha Sûresi Tefsîrinin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa, 2013.

Öncü, Mustafa, "Molla Halil Siirdî'nin "*Basîretu'l-Kulûb fî Kelâm-i 'Allâmi'l-Guyûb*" Adlı Tefsirinde Belâğî Uygulamalar", Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum), 29 Haziran - 1 Temmuz 2012, Bingöl, 2013.

Öngören, Reşat, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlıda Tasavvuf Anlayışı", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.

Öngören, Reşat, "Kutbüddin İznikî", DİA, cilt XXVI, Ankara, 2002, 485-486.

Öngören, Reşat, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Öngören, Reşat, "Osmanlı'da Tekke-Toplum İlişkisi: Bilge Sûfi Hacı Halîfe Ve Müridleri Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 8, 2003.

Öz, Mehmet, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Öz, Mustafa, "Cemâleddin Aksarayî", DİA, cilt VII, İstanbul 1993, 308-309.

Özcan, Abdülkadir, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, İstanbul, 2007.

Özcan, Nuri, "Abdülhay Celveti", DİA, cilt 1 (İstanbul 1988), 227-228.

Özcan, Nuri, "İzzettin Efendi Eşrefzâde", DİA, cilt XXIII, İstanbul 2001, 554-555.

Özcan, Nuri, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, İstanbul, 2007.

Özcan, Tahsin, "Mehmed Emin Efendi, Ankaravî", DİA, cilt XXVIII, Ankara 2003, 461-462.

Özcan, Tahsin, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, İstanbul, 2007.

Özcan, Tahsin, "Seyyid Mehmed Emin Efendi", DİA, cilt XXXVII, İstanbul 2009, 69.

Özdemir, Faruk, *Lütfullah b. Muhammed Erzurumî'nin Ramuzu't-Tahrir ve't-Tefsir'i*, Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.

Özel, Mustafa, "Midhat Paşa'nın Besmele ve Fatiha Tefsiri", Marife, yıl 3, sayı 2, güz 2003, 269-272.

Özel, Mustafa, "Muhammed Nûru'l- Arabi'nin (1228/1813-1305/1887) Fâtiha Ve Kevser Sûreleri Tefsiri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, Sayı: 28, S. 1-10.

Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 15, s. 61-96.

Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 16, s. 109-148.

Özel, Mustafa, Şeyhülİslâm Esad Efendi'nin Ayete'l-Kürsi Tefsiri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 10, 2003, 81-105.

Özer, Süleyman, *Cemaleddîn Aksarâyî ve Tefsir Risâlesi (Edisyon Kritik),* Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2008.

Özey, Ramazan, *Büyük Türkiye Hakmiyet Sahası*, Ankara: Pegem Akademi, 2016, VII (Önsöz).

Özkan, Abdurrahman, "Ahmed-i Dâî'nin Tefsîr Tercümesi'nin Manzum Mukaddimesi Ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11 (2002), 1-58.

Özkan, Mustafa, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur’an Tercümeleri”, *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar,* (Editörler: B. Gökkır ve diğerleri), (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2010).

Özkan, Mustafa, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Ortaya Konan Tercümelerin Türk Diline Etkisi”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 3, Kış 2011, 28-29.

Özkan, Mustafa, “Eski Anadolu Türkçesinde Yapılan Sure Tefsirleri Ve Üveys b. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ’nın Amme Cüzü Tefsiri”, *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri (1-2 Aralık 2010),* 2013, S. 315-368.

Özkul, Osman, “18. Yüzyılda Osmanlı Matbaasının Kuruluşunda Ulemanın Rolü”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, 08-10 Mayıs 2014, Bildiriler Kitabı,* (Ed. M.F. Gökçek), Ankara 2014.

Özmen, Kerim, “Osmanlı Âlimi Saçaklızade Ve “Risâle Fi’l-Ayâti’l-Müteşâbihât İsimli Risalesi”, *İnönü Üniversitesi* İlahiyat *Fakültesi Dergisi,* Giiz 20121 3(2).

Özsoy, Seda, “İbrahim Müteferrika ve Matbaanın Osmanlı Devletine Girişi”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, 08-10 Mayıs 2014, Bildiriler Kitabı,* (Ed. M.F. Gökçek), Ankara 2014.

Öztürk, Ali, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din Ve Tasavvuf,* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Öztürk, Ali, “Muallim Naci (1849-1893)’nin “Hülasatü’l-İhlas” İsimli İhlas Süresi Tefsiri”, *İslâmi İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012 (109/140).

Öztürk, Cemil, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Öztürk, Hayrettin, “Hamîdüddîn El-Ferâhî’nin Tefsîr Metodu Ve Fil Sûresi Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Ix (2009), Sayı: 2.

Öztürk, Mustafa, “Klasik ve Modern Dönem Osmanlı Medrese Geleneğinde Tefsir Tedrisatı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu, 5-7 Ekim 2012, Muş*.

Öztürk Mustafa, “Molla Fenârî Ve Tefsirde Senkretizm”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)–Bildiriler–,* (Editörler/Edıtors Tevfik Yücedoğru Ve Diğerl.), Bursa 2010, 399-421.

Öztürk, Mustafa, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, Osmanlı *Toplumunda Kur’an Kültürü ve Teftir* Çalışmaları, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.

Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası,* (Ankara Okulu, 2012).

Özvar, Erol, “Osmanlılar”, DİA, XXXIII, İstanbul, 2007.

Özyetgin Melek, “Tarihten Bugüne Türk Dili Alanı”, *Chinese Academy of Social Science, Sino-Foreign Relationship Department of Institute of History*, Beijing/China (23 January 2006), 6. (www.eurasianhistory.com).

Pakiş, Ömer, “Azîz Mahmud Hüdâyî’nin Nefâisü’l-Mecâlis’te İşlediği Tasavvufî Konular”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005*, 2006, cilt: I, s. 73-99.

Pala, İskender, “Osmanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmet Efendi, Vânî", DİA, cilt XXVIII, Ankara 2003, 458-459.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Osmanlı Dönemi Kur'an Tefsirlerinde Türklerle İlgili Değerlendirmeler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı: 11 Yıl: 2001.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Vânî Medmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 4 (1990), 361-370.

Pazarbaşı, Erdoğan, "Vani Mehmed Efendi'nin Zamanının Mutasavvıfları Hakkındaki Düşüncesi ve Onlarla Olan Mücadelesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1994, sayı: 5, s. 459-474.

Rabab'a, Muhammed Meclî Ahmed, "Havaşî Tefsiri'l-Keşşâf Dirâse Menheciyye Mukârene", Dirâsât Ulûmu'ş-Şeria ve'l-Kanun, mücelled 38, aded 1.

Ramazan Yusuf, *Tekmiletu Mu'cemu'l-Müellifin,* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997).

er-Râzî, Fahruddin, *Tefsîru'l-Fahr er-Râzî, (et-Tefsiru'l-Kebir, Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Ritter, H., "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar", *Türkiyat Mecmuası,* cilt 8 (1945).

Roux, Jean Paul, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arsla Özca), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

Sancaklı, Saffet, "Sûrelerin Fazîletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt 14, sayı 1 (2001), 133-142.

Serin, Muhittin, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, İstanbul, 2007.

Sertkaya, Osman Fikri, "XIV. Yüzyıl Müfessirlerinden Muhammed Oğlu Mustafa (=Mustafa Bin Muhammed)'İn Süre Tefsirleri Üzerine", *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri (1-2 Aralık 2010),* (Yayına Hazırlayanlar: Mustafa Özkan-Enfel Doğan), İstanbul, 2013.

Sevgi, Ahmet, "Livâyî'nin Manzûm Amme (Nebe Suresi) Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2013, sayı 29, 1-20;

Sevgi, Ahmet, "Livâyî'nin Manzûm Tebâreke (Mülk Suresi) Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2014, sayı 31, 1-96;

Sevgi, Ahmet, "Livâyî'nin Manzûm Yâsîn Tefsiri", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yıl 2015, sayı 33, 1-86.

Sevgi, Ahmet, "Molla Cami'nin Besmele Şerhi Ve Türk Edebiyatına Tesirleri", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Sayı 5, 1999.

Sevgi, Ahmet, "Okçu-zade'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1994, sayı 1.

Sinanoğlu, Abdülhamit, "İbn Sinâ'nın Felak Sûresini Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları* 7:2 (2009).

Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401).

Sofuoğlu, Nesrin, "İshak Hocası Ahmed Güzelhisari'nin Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/1, Sayı 39, 73-98.

Soysaldı, H.Mehmet, "Abdullatif Harpûtî ve Tefsir Anlayışı", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Elâzığ -1998.

Sönmez, Gamze, *14. Yüzyılda Yazılmış Mülk Suresi Çevirisi Üzerine Dil İncelemesi (31/B–61/A)*, Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2006.

Stuart-Fox, Martin, *A Short History of China and Southeast Asia*, National Library of Australia, 2003.

Sucu, Nurgül, "Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 19.

es-Suyûtî Celâluddîn Abdurrahman, *Tabakâtü'l-Müfessirîn,* (Tahk. Ali Muhammed Umeyr), (Mektebetu Vehbe, 1396/1976).

Sülün, Murat, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-, Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011,* İstanbul 2012.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmani*, (Yay. Haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan aktaran: Seyyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.

Süruri, Ahmet - Güney Ahmet Faruk , "Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (Ö. 968/1561) Sûretu'l-Halâs fi Tefsîri Sûreti'l-İhlâs Adlı Eseri: Sunuş,Tahkik, Tercüme", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 2013, sayı: 24, s. 197-244.

Sürün, Ahmet, *Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risaleleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2002, 22-47.

Şahin, Süleyman, *Ahmet Muhtar Paşa'nın "Serâirü'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Bilimsel Tefsir Metodu Bağlamında Tahlili*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş, 2011.

Şan, Funda, "Üveys Bin Hoca Osman Bin Emir İlyas Bin Evliya'nın Amme Cüzü Tefsiri", *Journal Of Turkısh Studıes/Türklük Bilgisi Araştırmaları (Jts/Tuba),* Sayı 38 (2012), 119-130.

Şan, Funda, *Üveys b. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın 'Amme Cüzü Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2011.

Şensoy, Sedat, "Şerh", DİA, cilt XXXVIII, İstanbul 2010, 555-557.

Şensoy, Sedat, "Ta'likât", DİA, cilt XXIX (İstanbul, 2010), 508-510.

eş-Şevkânî, Muhammed Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men Ba'de'l-Karni't-Tasi',* (el-Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.).

Şeyhulİslâm Musa Kâzım, *Safvetu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Hilâfe el-Aliyye, 1332.

Şimşek, Abdullah, "Ümmî Sinanzâde Ced Hasan Efendi ve Kendisine Nisbet Edilen Etvâr-ı Seb'a Risalesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, cilt: V, sayı: 10.

Şükür, Alaaddin, *Abdulbaki Tebrizi'nin Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996.

Tabaklar, Özcan, *Amme Cüzü Tefsiri –Mustafa Bin Muhammed- (Varak No 111b-121a/143a-154b),* Yüksek Lisans Tezi (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 1987.

Tabaklar, Özcan, “Anadolu Sahasında Yazılmış Bir Sure Tefsiri”, *İlmî Araştırmalar*, 16, İstanbul 2003.

Tahiru’l-Mevlevî, Beyânü’l-Hak’dan: Mevlânâ Hüseyin Vâiz ve Tefsir-i Hüseynî (neşr. Zülfikar Güngör), Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl 3, sayı 9, Ankara 2002, 363-368.

et-Tahrânî, Ağa Büzürk, *Tabakâtu A’lâmi’ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1430).

et-Tahrânî, Ağa Büzürk, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi’ş-Şîa*, (Beyrût: Dâru’l-Edvâ li’t-Tibâe ve’n-Neşr, 1983).

Tanman, M. Baha, “Atpazarî Osman Fazlı”, DİA, cilt IV, İstanbul 1991, 83-85.

Tansel, Fevziye Abdullah, “Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1967, cilt: XV, s. 1-42.

Tanyıldız, *Ahmet, İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû’atu’l-Letâyif Ve Matmûratu’l-Ma’ârif) (I. Cilt), (İnceleme-Metin-Sözlük),* Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Kayseri, 2010.

Tarhûnî, Muhammed b. Rızk b., *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn fî Ğarbi İfrikyâ*, (Dâru İbni’l-Cevzî, 1426).

Târîhu’s-Sîn, Dâru Binâi’s-Sîn en-Neşr, Pekin, 1987.

Taş, Bünyamin, “Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsir”, *The Journal Of Academic Social Science Studies,* 2015, Number: 37, Autumn I 2015.

Taş, Bünyamin, “Kuloğlu Şeyh Hacı İlyas Ve Külliyatı”, *Akademik Bakış Dergisi,* Sayı: 35, Mart – Nisan 2013.

Taş, İsmail, *15. Yüzyıla Ait “Enfesü’l-Cevâhir” Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin- Sözlük),* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2008.

Taş, İsmail, “15. Yüzyılda Yazılmış Olan “Enfesü’l-Cevâhir” Adlı Kur’an Tercümesinin Müellifi Meselesine Dair Tespitler”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013, s. 91-144.

Taş, İsmail, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Eserlerinden “Tefsirü’l-Lübâb Tercümesi” Üzerine Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük),* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul-2016, 9-11, 14.

Tasçı, Emine, *Osmanlı Düşüncesinde İbn Sinâ Şarihlerinden Hadimî Ve* İhlâs *Sûresi Hâşiyesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taşköprüzâde, Ebu’l-Hayr İsâmuddin Ahmed B. Mustafa, *Eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye Fî Ulemâi Devleti’l-Osmâniyye*, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, 1395/1975.

Taştan, Erdoğan, *İsmaîl Rüsûhî Ankaravî’nin Mesnevî Serhi (Mecmû‘atü’l-Letâ’if Ve Matmûratü’l-Ma‘ârif) I. Cilt, Çeviri-Yazı-İnceleme*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul 2009.

Tekeli, Hamdi, *Gazzizâde Abdüllatif'in Hayatı, Eserleri ve Vâkıât'ı İnceleme-Metin*, Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa 2000.

Tekin, Şinasi, *"Uygurca Metinler II, Maytrısimit, Burkancıların Mehdîsi, Maitreya ile Buluşma Uygurca iptidaî bir dram (Burkancılığın vaiphasika tarikatine ait bir esrin Uygurcası),* Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

Tezcan, Tuğrul, "Besmele Şerhi ve Risâletü'n-Nûriyye'de Dâvûd Karsî'nin Tefsir Yöntemi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 4, 2016.

Tezcan, Tuğrul, "Molla Hürev'in En'am Suresi Üzerine Bir Risalesi", *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu 25-26 Eylül 2014 Tokat*, 2015, cilt III/287-297.

Togan, Zeki Velidi, "The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,* cild 4, cüz 1-2 (İstanbul, 1964).

Topal, Hüseyin, *Semerkandî'nin Bahru'l-Ulûmunda Kur'an İlimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir 2005.

Topaloğlu, Ahmet, "Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevâhirü'l-Asdâf", *Türk Dünyası Araştırmalar Faruk Kadri Timurtaş Armağanı*, sayı 27, Aralık 1983, 58-66.

Topçu, Ahmet, "Adı Sonsuza Dek Yaşayacak Ünlü Bilim İnsanları", http://mmf2.ogu.edu.tr/atopcu/index_dosyalar/Tarih/%C3%9Cnl%C3%BCler.pdf (28 Mart 2017).

Toprak, M. Sait, "Cemili İshak b. Mehmed el-Karamanî: Hayatı ve Eserleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt 4, sayı 2, 2006, 127-145.

Toprak, Mehmet Sait, "Cemâlî Ishak b. Mehmed El-Karamanî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül* Üniversitesi İlahiyat *Fakültesi Dergisi,* Sayı XXIV, İzmir, 2006, ss.127-160.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Hâşiye", DİA, cilt XVI (İstanbul 1997), 419-422.

Tunç, Semra, "Dede Ömer Rûşenî", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* Sayı:4, Konya, 1997, s. 237-249;

Turan, Abdulbaki, "Abdü'l-baki et-Tebrizi el-Mevlevi ve Tefsiri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 1, Diyarbakır, 1999, 1-30.

Turan, Abdülkadir, "Baba Nimetullah Nahcivânî ve el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyye İsimli Tefsiri (920/1514)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, yıl 1985, 61-76.

Turan, Ahmet Nezihi "Osmanlı Devleti Ne Zaman Kuruldu", *Osmanlı* (Siyaset), (Editör: Güler Eren), Ankara, 1999, I/190.

Turan, Şerafettin, "Kemalpaşazâde", cilt XXV, Ankara 2002, 238-240.

Turgay, Nurettin, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali El-Bitlisı Ve Tefsirciliği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları, -II-, Editörler:* Bilal Gökkır Ve Diğeleri, İstanbul, 145-166.

Turgut, Ali, "Osmanlılarda Tefsir Çalışmalarına Genel Bakış", *Din Öğretimi Dergisi*, sayı 18, Ankara 1989, 25-39.

Türk, Nurdoğan, "Tire Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler -I- (Necip Paşa Kısmı)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, C. 3, Sayı: 5.

Türk, Nurdoğan, “Tire Necip Paşa Kütüphanesi’ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler -I- (Necip Paşa Kısmı)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, C. 3, Sayı: 5.

Türk, Nurdoğan, “Tire Necip Paşa Kütüphanesi’ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler -I- (Diğer Vakıf Kısmı)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/3, C. 3, Sayı: 6.

Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908, (Yayın yön. Sina Akşit), (Metin Kunt-Sina Akşin-Ayla Ödekan-Zafer Toprak-Hüseyin G. Yurtaydın), İstanbul: Cem Yayınevi, III.

Türkmen, Ömer, *Risâle fî Ahvâl-i Etfâli’l-Müslimîn Adlı Eserinin Tahkik ve Tahrici*, Yüksek Lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, Şanlıurfa 1995.

Türkoğlu, İsmail, “Rusya”, *DİA*, cilt XXXV, İstanbul, 2008.

Tütün, Sevgi, “Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi Ve Tefsir Risâlesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 2.

Ufuk Hayta, *Abdülmecîd b. Nasûh Tosyevî’nin (ö. 1588) Hayatı, Eserleri ve el-Hüdâ ve’l-Felâh Adlı Tefsir Risâlesinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Bursa 2008, 15-60.

Uluğ, Harun, *Abdülmecid b. Eş- Şeyh Nasuh b. İsrail’in ‘El –Hüda Ve’l – Felah’ İsimli Eserinin Edisyon Kritiği Ve Tanıtımı*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Programı, İzmir 2009.

Unaş, Şeyma, *Şemseddin Sivâsî’nin Eserleri Bağlamında Çevre Bilinci*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Sivas 2014.

Ustakurt, Murat, *İbn Kemal Paşa’nın “Tefsirü’l-Fatiha” Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmi Bilimler Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul, 2009, 23-49.

Uzun, Mustafa, “Ganîzâde Mehmet Nâdirî”, *DİA*, cilt XIII (İstanbul 1996), 355-356.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara, 1988.

Uzunoğlu, M. Vecih, “Ayşi. Mehmet Efendi: Hayatı Ve Eserleri”, *Nüsha*, Yıl: II, Sayı: 6, Yaz 2002.

Uzunoğlu, M. Vecihi, *Ayşî Mehmed Efendi Ve El-Münekkahâtü’l-Meşrûha Fi’l-Meânî Ve’l-Beyân*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1997.

Uzunoğlu, Vecihi, “Ayşi Mehmed. Efendi Ve “İnneme’l-A’malu Bi’n-Niyyat” Hadisinin Şerhi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2014/21 Sayı 40.

Ülgen, Muhammed, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı’nda Tasavvufî Istılâhlar*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Elazığ-2013, 4-170.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi,* İstanbul, YKY, 2007.

Ünlü, Suat, “Kur’an’da Geçen Bazı Arapça Deyimler Ve Tabirler’in İlk Türkçe Kur’an Tercümelerinden Tiem 73’teki Türkçe Karşılıkları Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2008.

el-Vecih, Abdusselam b. Abbas, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, (Müesesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sakâfiyye, Ammân, 1420/1999).

el-Verd, Bakır Emin, *Mu'cemu'l-Ulemâi'l-Arab min Evâhiri'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî ilâ Âhiri'l-Karni's-Sâlis Aşer el-Hicrî ey min Evâhiri'l-Karni's-Sâbi' el-Mîlâdî ilâ Evâhiri'l-Karni't-Tâsi' Aşer el-Mîlâdî,* (Müracaa: Kurkis Avvad, Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1406/1986).

Woodhead, Christine, "Okçuzâde Mehmed Şâhî", DİA, cilt XXXIII, İstanbul 2007, 335-336.

Yaka, Eyüp, "Fethullah İbn Sadreddin Eş-Şirvanî (Ö. 1036/ 1626)'nin *İbadet Risalesi", Tasavvuf İlmî Ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002.

Yaka Eyüp, "Muhammed b. Âlim el-Aydınî el-Güzelhisari'nin Dua Ayetleri Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (Ed. B. Gökkır ve diğerleri), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2013.

Yakar, Halil İbrahim, "Polonya Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe El Yazmaları", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009 8(1).

Yavuz, Yusuf Şevki, "Taşköprizâde Ahmet Efendi", DİA, cilt XXXX, İstanbul 2011, 151-152.

Yaşaroğlu, M. Kamil, "Molla Gürânî", DİA, cilt XXX, İstanbul, 2005, 248-250.

Yaşaroğlu, M. Kamil, "Musa İznikî", DİA, İstanbul, 2006, 218-219.

Yaşaroğlu, M. Kamil, "Musannifek", DİA, cilt XXXI, İstanbul, 2006, 239-240.

Yazıcı, İshak, "Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* (Samsun: 1992), sy. 6.

Yelten, Muhammet, "Anadolu Sahasında Yapılmış Sure Tefsirleri Ve Bu Tefsirlerin Türk Dili Açısından Önemi", *İlmî Araştırmalar Dil Edebiyat Tarih İncelemeleri*, sayın 9 (2000), 249-254.

Yelten, Muhammet, "Osmanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Yerinde, Adem, "Münşi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 2006, cilt XXXII, 22-23.

Yetik, Erhan, "Ankaravî İsmail Rusûhî", DİA, cilt III, İstanbul 1991, 211-213.

Yetik, Erhan, "Ankaravi İsmail b. Ahmed Rusûhî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 119-135.

Yetik, Erhan, "Tasavvufî Açıdan Fatiha Tefsiri (İsmail-i Ankaravî'nin Fütuhât-i Ayniyesi Üzerine Bir Çalışma)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı 8.

Yıldırım, Emine Taşçı, "18. Asır Osmanlı Düşüncesinde Bir İbn Sînâ Şârihi: Ebû Saîd Hâdimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi", *Dinî Araştırmalar*, 2015, cilt: XVIII, sayı: 47, s. 198-220.

Yıldırım, Kübra, "Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Tefsirin Üslûp Özellikleri*", Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic,* Volume 7/2 Spring 2012, P.1217-1227.

Yıldırım, Kübra*, Üveys Bin Hoca Osmân Bin Emîr İlyâs Bin Evliyâ'nın Amme Cüzü Tefsiri Üzerine Dil İncelemesi (Vr. 202b-268b),* Yüksek Lisans Tezi, İstanbul

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul 2011.

Yıldırım, Yusuf, *Şemseddin Sivasi ve Nakdü'l-Hatır Adlı Eserinin Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.

Yıldırım, Zeki, "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 40 Erzurum 2013.

Yıldız, Mehmet, "İşari Tefsirin Kabul Şartları Bağlamında Cemal-i Halveti'nin Kısa Surelere Getirdiği Yorumlar", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 33 (2014/1).

Yıldız, Mehmet, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu 08-10 Mayıs 2014, Bildiri Kitabı*, (Ed. Mehmet Fatih Gökçek), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Ankara 2014.

Yıldız, Musa, "Niyazi Mısri'nin Şiirlerinde Peygamber Tasviri", Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya Ve Balkanlar) -11- (7-8 Mart 2009), Adapazarı –Sakarya, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 379-394.

Yıldız, Musa, "Üsküdarlı Nasûhî Efendi ve Er-Risâletu'r-Ruşdiyye'si", *Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003 Bildiriler, 2004*, cilt: II, s. 384-386.

Yıldız, Sakıp, "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 2, sayı 2 (1987).

Yıldız, Ulaş, *Muhammed Oğlu Mustafa'nın XIV. Yüzyılda Yazdığı Çağdaş Tefsirin Dil Yorumu*, Yüksek Lisans Tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 2004.

Yılmaz, Hasan Kamil, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *DİA*, cilt 4, İstanbul, 1991, 338-340.

Yılmaz Necdet, "XVII. Asırda Bir Âlim Ve Şair Süfi: Abdülahad Nûri Efendi", *Ekev Akademi Dergisi,* Yıl: 9 Sayı: 23 (Bahar 2005).

Yılmazer, Ziya, "Murad IV", DİA, cilt XXXI İstanbul 2006, 179.

Yüksel, Emrullah, "Birgivî", DİA, cilt VI, İstanbul 1992, 191-194.

Yüksel, Emrullah, "Mehmet Birgivi (929-981/1523~1573)", *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı 2, Erzurum 1977, 175-185.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* (el-Kâhire: Mektebetu's-Saâde, 1961).

ez-Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikîn*, Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Mellâyîn, 2002.

Ziyai, Ali Ekber, "Abdullah Bosnevi Efendi (ö. 1054/1644) ve Sırr-i Yakin Risalesi", *Misbah: İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 2014, cilt III, sayı 9.

Osmanlı 17. Yüzyılında Sûfî Müfessir Abdülhay Celvetî ve Fetih Sûresi Tefsiri

Şükrü Maden

Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Müslümanların İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabaları asr-ı saadetten bu yana kesintisiz devam etmektedir. Bu çalışmanın odaklandığı XVII. yüzyılda Osmanlılar'ın kaleme aldıkları tefsir çalışmalarına bakıldığında ise sûre tefsirlerinin ve tefsir hâşiyelerinin ağırlıkta olduğu ve bunun yanında da âyet tefsirlerinin, tam tefsirlerin, tasavvufî tefsirlerin ve tefsir tercümelerinin dikkat çektiği bir literatür karşımıza çıkmaktadır.[1] Şüphesiz Osmanlı XVII. yüzyılında tefsir ilminin durumuyla ilgili isabetli değerlendirmeler ortaya koymak için bu literatürün kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde incelenmesi zaruridir. Bizim çalışmamızda bu dönemde mutasavvıf kişiliğiyle öne çıkan Abdülhay b. Saçlı İbrahim el-Celvetî el-Edirnevî'ye (ö. 1117/1705) ait yazma halindeki *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân*[2] adlı Fetih sûresi tefsirinin telifi, kaynakları, muhtevası ve yönteminin ortaya konulup tefsir ilmi açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Vazifeleri ve eserlerine bakıldığında mutasavvıf, müfessir, vaiz, şair ve musikişinas olarak karşımıza çıkan Şeyh Abdülhay Efendi'nin yetişkinlik

1 Osmanlı dönemi tefsir literatürü için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 681-725; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", s. 258-299; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 32-221; Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri", s. 255-272; a.mlf, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, s. 325-381.

2 Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34, vr. 1b-58b.

döneminden itibaren XVII. yüzyılın ikinci yarısına şahit olduğu görülmektedir. Bu dönemde Osmanlı Devleti için -şüphesiz yerel ve küresel ölçekte pek çok sebebe dayalı olarak- fetihlerin azaldığı, siyasi, mali ve sosyal sorunların ve isyanların zuhûr ettiği sıkıntılı bir süreç yaşanmıştır.[3] Abdülhay Efendi'nin Fetih Sûresi tefsiri; hem böyle bir devirde yazılması hem de Osmanlılar'da Fetih sûresi üzerine gelişen geleneğin bir devamı olması açısından önemlidir. Bir fütuhat devleti olan Devlet-i Aliyye alimleri gerek kazanılan zaferleri anlatmak ve gerekse gazâya giden devlet adamlarını ve mücahidleri cesaretlendirmek için çok sayıda müstakil Fetih Sûresi tefsirleri,[4] *Fezâil-i Cihâd* risâleleri[5] ve *Fetihnâme* türü eserler[6] kaleme almışlardır. Yine camilerde "fetihhân"lar görevlendirilerek düzenli olarak Fetih sûreleri okunmuştur.[7] Abdülhay Efendi'nin Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi seccâdenişini iken yazdığı söz konusu Fetih sûresi tefsiri de bu geleneğin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Nitekim o, eserinin mukaddimesinde bu tefsiri, sefere çıkan padişaha ve ordusuna dua olması için yazdığını açıklamaktadır.[8]

Çalışmada eserin incelenmesine geçmeden önce Abdülhay Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmesinde fayda görülmüştür. *Fethu'l-Beyân* ise müfessirin niçin Fetih sûresini seçtiği, onu böyle bir tefsir yazmaya yönlendiren sebepler, yazarın beslendiği kaynaklar, rivayet ve dirayet açısından

3 Emecen, "Osmanlılar", *DİA*, XXXIII, 495-496; Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, s. 140-145; Özcan, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 275-279.

4 Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), Veliyyüdin b. Sadriddîn (ö. 1020//1611), Sadreddinzâde eş-Şirvânî (ö. 1035/1626), Yûsuf el-Karabâğî (ö. 1035/1626) ve Allâmek el-Bosnevî (ö. 1046/1636) Fetih sûresi üzerine müstakil bir tefsir kaleme alan Osmanlı alimlerinden bazılarıdır. Eserler için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246; Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 84; Âtıf Efendi Ktp., nr. 184, 366.

5 Bursalı, "Fezail-i Cihad Hakkında Müellefat-ı Osmaniyye", s. 347-348. Ayrıca bk. İmamoğlu, "I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", s. 157-177.

6 Aksoy, Hasan, "Fetihnâme", *DİA*, XII, 470-472; Kafadar, Cemal, "Gazâ", *DİA*, XIII, 428.

7 Osmanlı döneminde camilerde Fetih sûresi okumak üzere "fetihhanlık" vazifesi tevcih edilmiş ve fetihhanların ücretleri vakıflar yoluyla karşılanmıştır. Bu görevlendirmelerle ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde XVIII. ve XIX. yüzyıllara dair pek çok evrak bulunmaktadır. Bk. *BOA*, İE.EV.. 59/6461; AE.SAMD. III 230/22094, AE.SMHD.II. 117/9886, 29/1830, 44/2889, AE.SSLM.III 61/3633; C..EV.. 10/484, 3/135; EV.BRT. 127/6, 146/14, 146/23, 159/19, 164/8, 164/9, 170/6-11, 175/34, 178/20, 186/18, 188/54, 189/2, 194/25, 209/5, 214/9, 224/7, 244/7, 262/16, 266/11, 280/23, 287/4, 318/5, 324/2, 5/2, 58/13, 78/18, 79/25, 85/24; MAD.d.. 14308.

8 *Fethu'l-Beyân*, vr. 2a.

eserdeki tefsir anlayışı gibi hususlarda incelemeye tabi tutulmuştur. Eserdeki tasavvufî tefsire dair izahlar üzerinde ise ayrıca durulmuş, tespitleri temsil edecek örneklemeler yapılmasına önem verilmiştir.

I. Abdülhay Celvetî'nin Hayatı ve Eserleri

Abdülhay Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifesi Saçlı İbrahim Efendi'nin (ö. 1075/1664)[9] oğlu olup Edirne'de doğmuştur.[10] Tasavvuf eğitimini babasından edinmiş ve Celvetiyye[11] hilâfeti almıştır. 1070/1660 senesinde bugün Bulgaristan sınırları içinde bulunan Akçakızanlık kazasında Alâeddin Efendi Zâviyesi şeyhliğine getirilmiştir. Babasının vefatı üzerine 1075/1664'te Edirne'ye gelerek ondan boşalan Edirne Selimiye vaizliği ile Dizdarzâde Tekkesi şeyhliği görevlerini ifa etmiştir. Uzun müddet bu görevini sürdürdükten sonra 1097/1686'da İstanbul'da Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi'nin şeyhliğine tayin edilmiştir. Aynı zamanda Eminönü Yeni Cami vaizliğini de yürütmüştür. 1103/1691 yılında Selâmî Ali Efendi'nin vefat etmesi üzerine Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nin on birinci postnişini olmuş ve âhirete irtihâline kadar 14 yıl süreyle bu vazifede kalmıştır.[12]

Abdülhay Celvetî, 29 Recep 1117/16 Kasım 1705 tarihinde vefat etmiştir. Kabri Üsküdar'da Hüdâyî Âsitânesi yakınındaki Halil Paşa türbesinde, Halil Paşazâde Mahmud Bey'in yanındadır.[13]

Abdülhay Efendi 1070/1660'da hilâfet alması hasebiyle yetişkinlik döneminden itibaren I. İbrahim, IV. Mehmed, II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa'nın saltanat yılları olan XVII. yüzyılın ikinci yarısının tamamına şahid olmuş, Celvetiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden biri olarak Celvetîlik'in İstanbul'da kökleşmesini sağlayan önemli bir mutasavvıftır.

9 Saçlı İbrahim Efendi hakkında bk. Selami Şimşek, "Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler", s. 104.

10 Abdülhay Efendi Edirne'de doğduğu için kaynaklarda "el-Edirnevî" nisbesiyle anılmakla birlikte Üsküdar'daki Hüdâyî Âsitnesi şeyhi iken kaleme aldığı Türkçe tefsirinde kendisini "el-Üsküdârî" nisbesiyle zikretmektedir. Bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., nr. NEKTY2201, vr. 82a, 117a.

11 Celvetiyye hakkında bk. Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı*,; a.mlf, "Celvetiyye", *DİA*, VII, 273-275.

12 Abdülhay Celvetî hakkında bk. Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, II, 199; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 114; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 125; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, s. 21; Özcan, "Abdülhay Celvetî", *DİA*, I, 228-229; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, s. 429-430.

13 Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, II, 199; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 125; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, s. 21.

Aynı zamanda şair yönüyle bilinmektedir. İlahileri bestelenip İstanbul tekkelerinde okunmuştur. Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî ve Niyâzî-i Mısrî gibi şiirleri en çok bestelenen birkaç şairden biri olarak değerlendirilmekte ve kaynaklarda bir *Dîvançe*'sinden bahsedilmektedir.[14]

Abdülhay Efendi şiirlerinin dışında Muhammed b. Sa'îd el-Bûsirî'nin (ö. 695/1296) Hz. Peygamber için yazdığı meşhur *Kasîdetü'l-Bürde*'sini manzum olarak tercüme etmiştir.[15] Yine Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) "Çalabım bir yâr yaratmış iki cihân arasında" mısraı ile başlayan şiirine de küçük bir şerhi vardır.[16] Bunların dışında Abdülhay Efendi'nin iki tefsir eseri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bu çalışmanın konusunu oluşturan *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân* isimli Arapça Fetih sûresi tefsiridir.[17] Diğer tefsiri ise *Tefsîr-i Ba'z-ı Süver-i Kur'âniye* adıyla Meryem, Yâsîn, Feth, Rahmân, Nebe', Nâzi'ât, Abese, Tekvîr, İnfitâr, Mutaffifîn ve Kevser sûrelerinin tefsirlerini ihtiva eden Türkçe bir eserdir.[18]

II. Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân

a. Telif Sebebi

Tespitimize göre tek nüshası Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa bölümü 34 numarada bulunan 58 varaklık bu eserin mukaddime kısmında tefsirin ismi *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân*,[19] yazarı da "eş-Şeyh

14 Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, II, 199; Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 114; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 125-126; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, s. 21; Özcan, "Abdülhay Celvetî", *DİA*, I, 229.

15 Bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 3213.

16 Bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., nr. NEKTY9771, vr. 23b-26a.

17 Bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34.

18 Bk. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., nr. NEKTY2201, vr. 1+1a-123b. Abdülhay Efendi'nin bu mecmua içinde yer alan (vr. 41b-66b) Türkçe Fetih sûresi tefsiri ile bu çalışmada incelediğimiz Arapça Fetih sûresi tefsiri arasında ortak ifadeler bulunmakla beraber Türkçe olan tefsire daha sade ve halka yönelik bir üslup hakimdir. Diğer Arapça olana nazaran ilmî bahislere ve ihtilaflı meselelere daha az temas edilmiştir. Tasavvufî yorumlar ise hiç yer almamaktadır. Abdülhay Efendi, Arapça olanın aksine pek kaynak zikretmemiş, rivayetler aktarmamıştır. Ancak tefsirin başında Hudeybiye sulhü ve Mekke'nin fethiyle ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Türkçe olan tefsirin yazma nüshasında tarih bulunmadığı için kesin olarak ifade edemesek de müellifin tefsirin girişindeki beyanları Türkçe olan Fetih sûresi tefsirinin daha önce yazıldığı kanaatini oluşturmaktadır. Çünkü müfessirimiz burada Fetih sûresi tefsirini herkes yararlansın diye Arapça değil Türkçe yazdığını söylemiştir. Abdülhay Efendi Arapça olanı daha önce yazmış olsaydı, kuvvetle muhtemel burada ona işaret ederdi.

19 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34, vr. 3a.

Abdülhay b. eş-Şeyh İbrahim"[20] diye tasrih edilmiştir. Tefsirin yazımı hicrî 1107 senesi Rebî'ü'l-Evvel ayının ilk günü (10 Ekim 1695) tamamlanmıştır.[21] Bu tarihe göre Abdülhay Efendi, tefsiri kaleme aldığı sırada Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi şeyhliği görevini yürütmekte olmalıdır.

Müellif eserinin telif sebebini açıklarken büyük övgülerle andığı Sultan'ın o sene gâzîler ve mücahidlerle birlikte cihada çıkmaya karar verdiğini, kendisinin de Hz. Peygamber'in "Müşriklerle mallarınız, canlarınız ve dillerinizle mücadele ediniz."[22] hadisine uyarak onların cihadda muzaffer olmaları için dua ve yakarışta bulunmak istediğini ve Allah'ın rahmetini bekleyerek münacat kapısını çaldığını belirtir. En yüce taleplerin gerçekleşmesi için Kur'an'ı en üstün vesile gördüğünü ve Kur'an'ın bazı sûrelerinin tefsirini ve bazı hükümlerinin te'vilini bir nebze olsun açıklamak istediğini söyler. Bunun için de Fetih sûresini seçtiğini ifade eder.[23] Abdülhay Celvetî ileriki sayfada Sultan'ın ismini Sultan Mustafa Han olarak zikredecektir.[24] Abdülhay Celvetî'nin yaşadığı dönem ve eserin telif tarihinin 1 Rebî'ü'l-Evvel 1107/10 Ekim 1695 olduğu dikkate alınırsa bahsettiği Sultan, Padişah II. Mustafa;[25] söz konusu sefer de II. Mustafa'nın bizzat kendisinin ordunun başında bulunduğu[26] Avusturya seferi (30 Haziran 1695) olmalıdır. Bu tarihlere göre tefsirin yazımı 3-4 ay ya da biraz daha fazla sürmüş olabilir. Padişah bu seferden sonra "Gâzî" ünvanını almıştır.[27]

20 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34, vr. 1b.

21 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34, vr. 58b.

22 Ebû Dâvûd, Cihâd 17; Dârimî, Cihad, 38. Abdülhay Celvetî burada hadisteki "dillerinizle" ifadesi ile düşmanın hezimeti için Allah'a dua etme ve yakarma murad edildiğinin söylendiğini belirtir. (Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 2a.)

23 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 2a. Bu savaşa büyük ihtimalle o sırada kendisinden daha genç olan başka bir celvetî İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137 /1725) bizzat iştirak etmiştir. Bursevî ordunun moralini artırmak için cihadın sevabını anlatarak askeri cihada teşvik etmiş, kendisi de birkaç yerinden yaralanmıştır. (Ali Namlı, "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, XXIII, 103.)

24 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 2b.

25 Padişah II. Mustafa'nın saltanat yılları: 6 Şubat 1695-23 Haziran 1703. (*Başbakanlık Osmanlı Arşiv Rehberi*, İstanbul, 2000, s. 465.)

26 II. Mustafa'dan önceki bazı padişahlar ordunun başında sefere çıkmayı bırakmışlardı. Avusturya seferlerinde ordunun başında olan II. Mustafa, aynı zamanda ordunun başında sefere çıkan son padişahtır. (Özcan, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 276.)

27 Özcan, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 276, 279. Nitekim Abdülhay Celvetî de kendisini "el-Gâzî Sultân ibnü's-Sultân Sultân Mustafa Hân ibni's-Sultân Ebi'l-Meğâzî ve'l-Fütûh Muhammed Han" diye anmaktadır. (Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 2b.)

b. Kaynakları

Abdülhay Celvetî, mukaddimede tefsirinin kaynaklarına dair ip uçları verebilecek ifadeler kullanır; kıssalar, rivayetler ile önceki ve sonraki alimlerin görüşlerinden kendisine ulaşan görüşlere dayanarak Fetih sûresini tefsir ve beyan etmek için ciddi bir şekilde işe giriştiğini ifade eder.[28] Gerçekten de eserde başta tefsirler olmak üzere tasavvuf, hadis, kelam, lügat, dil ve fıkha dair birçok eserden iktibaslar yer almaktadır.

Abdülhay Efendi'nin tefsirinde defalarca atıfta bulunduğu iki eser, genel itibariyle Osmanlı dönemi tefsir literatüründeki etkilerine akademik çalışmalarda pek işaret edilmemiş olan İbn Âdil Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî'nin (ö. VIII/XIV) *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*[29] ve Ebü'l-Meânî Muâfâ b. İsmâîl b. Hüseyn el-Mevsılî'nin (ö. 630/1233) *Nihâyetü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*[30] adlı mufassal tefsirleridir. Müellifin bu iki eserin dışında en çok müracaat ettiği tefsirler ise Osmanlı döneminde hem tefsir tedrisatı hem de yazılan eserlere kaynak olmaları açısından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*,[31] Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1036/1627) *et-Tefsîrü'l-Kebîr*[32] ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*[33] adlı tefsirlerdir. Yine Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *İ'râbü'l-Kur'ân*,[34] Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît*[35] ve Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm[36] adlı tefsirleri yazarın diğer dirayet

28 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 2a.

29 Abdülhay Celvetî'nin İbn Âdil'den iktibasları için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 11a, 13a, 15a, 16a, 17a, 17b, 18b, 19a, 21a, 21b, 22b, 27b, 28a, 29a, 30b, 32a, 36b, 37b, 39a, 40b, 41b, 48a, 49a, 50a, 50b, 52a, 57b. Eserden yapılan alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Âdil'in söz konusu tefsirinin dirayet yönü ön planda olup, âyetler vecihler halinde birçok açıdan tefsir edilmiştir. Oldukça hacimli olan tefsir 20 cilt halinde basılmıştır: *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

30 Abdülhay Celvetî'nin Muâfâ b. İsmâîl'den iktibasları için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a, 13b, 22a, 24a, 31b, 33b, 35a, 42a, 42b, 43b, 48a, 50a, 53a, 58a. Eserden yapılan alıntılar *Nihâyetü'l-Beyân*'ın sahâbe ve tâbiînden yapılan nakilleri ihtiva eden rivayet tefsiri özelliklerine sahip olduğunu göstermektedir. Eserin yazma nüshaları için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 454; Nuruosmaniye Ktp., nr. 460; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 165, Fatih, nr. 398, Hekimoğlu, nr. 962, Murad Buhari, nr. 45. Tefsir üzerine Eyyüp Sabri Fani tarafından doktora tezi hazırlanmıştır. (*Muafa b. İsmail el-Mevsıli ve Tefsirindeki Metodu*, (Doktora Tezi, 2002), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

31 *Fethu'l-Beyân*, vr. 9b-10a, 12a, 19a, 27a, 37a, 41a, 42a, 45b, 46b, 57b.

32 *Fethu'l-Beyân*, vr. 16a, 18b, 22b, 37b, 38b.

33 *Fethu'l-Beyân*, vr. 13a, 13b, 17b, 19b, 20a, 21b, 27a, 41a.

34 *Fethu'l-Beyân*, vr.17a, 47b.

35 *Fethu'l-Beyân*, vr.16a, 22b.

36 *Fethu'l-Beyân*, vr. 26a, 26b.

ağırlıklı tefsir kaynaklarındandır. Müellif rivayetler açısından ise daha çok Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*,[37] İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-Mesîr*[38] ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr*[39] isimli tefsirlerinden istifade etmiştir. Ayrıca eserde Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1389) *Hâşiyetü'l-Keşşâf* ve Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl*'i gibi tefsir haşiyelerinden de alıntılar yaptığı görülmektedir.

Abdülhay Celvetî'nin hadis kaynakları arasında ise Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*,[40] Zemahşerî'nin *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*,[41] Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbîh*[42] ve Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*[43] adlı eserleri yer almaktadır.

Tasavvufî içeriği dikkat çeken bu tefsirde Abdülhay Efendi, müracaat ettiği her hangi bir tasavvuf eserinin ismini zikretmemiştir. Genel itibariyle bu hususta kendi izahlarına yer vermeyi tercih etmiş, ancak Râbia el-Adeviyye, (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), İbn Atâ (ö. 309/922), Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi mutasavvıfların sözlerini naklederek açıklamalarını desteklemeye çalışmıştır.[44]

Kelâmla ilgili konularda da müellif Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) sözlerini nakletmiş,[45] Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber*'inden iktibasta bulunmuştur.[46] Fıkhî meseleleri ele alırken Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) görüşlerine yer vermiş,[47] Bâbertî'nin (ö. 786/1384) Şerhu Telhîsi Câmii'l-Kebîr'ine müracaat etmiştir.[48] Abdülhay Celvetî kelimelerin lügat bilgisine ve dille ilgili meselelere değindiği yerlerde ise Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ferrâ (ö. 207/822), el-Müberred (ö. 286/900) Zeccâc (ö. 311/923) ve Cevherî'den (ö. 400/1009'dan önce) nakillerde bulunmuş,[49] Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserine atıf yapmıştır.[50]

37 *Fethu'l-Beyân*, vr. 48b.
38 *Fethu'l-Beyân*, vr. 15b, 18a.
39 *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a, 21b, 22b.
40 *Fethu'l-Beyân*, vr. 3b-4a.
41 *Fethu'l-Beyân, vr. 5a.*
42 *Fethu'l-Beyân,* vr. 2a, 4a.
43 *Fethu'l-Beyân,* vr. 12a.
44 *Fethu'l-Beyân,* vr. 8b, 11a, 14a, 22a, 33a, 35b, 44a, 48a.
45 *Fethu'l-Beyân*, vr. 11b, 24b.
46 *Fethu'l-Beyân*, vr. 24b.
47 *Fethu'l-Beyân*, vr. 53a.
48 *Fethu'l-Beyân*, vr. 12b.
49 *Fethu'l-Beyân*, vr. 12a, 19a, 29a, 35a, 57a.
50 *Fethu'l-Beyân*, vr. 5a, 23b.

Ayrıca Abdülhay Celvetî bazı âyetlerin tefsiriyle ilgili farklı ya da ortak yorumları belirtmek için müfessir, mutasavvıf, dilci ya da muhakkik alimlere dayandırdığı görüşleri "ba'zu ehli't-tefsir, ba'zu'l-müfessirîn, el-müfessirûn, ehlü'l-müfessirîn, ekserü'l-müfessirîn, ba'zu'l-ârifîn, ba'zu'l-efâzıl, ba'zu'l-fuzalâ, ehlü'l-meânî, el-muhakkıkîn mine'l-üdebâ, ba'zu'l-muhakkikîn ve ehlü't-tahkîk"[51] gibi genel ifadelerle belirtmeyi tercih etmiştir.

Abdülhay Efendi'nin kaynak belirtmeden ifade ettiği bazı kısımlara başka kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Örneğin, nimet ve hidâyet kavramları hakkında yaptığı açıklamalar[52] büyük oranda Beyzâvî'nin Fâtiha sûresinin tefsirindeki ibareleriyle örtüşmektedir.[53] Bu açıdan müfessirimizin ismini zikretmediği başka kaynaklarının da olduğu söylenebilir.

c. Rivayet Tefsiri Yönünden Özellikleri

1. Fetih Sûresi'nin Mekkî veya Medenîliği

Abdülhay Celvetî, Fetih sûresinin ittifak ile medenî olduğunu ve Mekke ile Medine arasında indiğini ifade etmiş, bu görüşünü "Hz. Peygamber Fetih sûresini Hudeybiye anlaşması yılında yolculuk sırasında okudu. Bunun üzerine Resûlullâh oradan döndü."[54] rivayetine dayandırmıştır.[55]

Abdülhay Celvetî ayrıca burada eğer Fetih sûresi Hudeybiye'den dönüşte indiyse bunun medenî olmadığını göstereceğine dair bir itirazı dile getirerek alimlerin buna verdikleri cevaplardan bahsetmiştir. Bu cevaplardan birine göre -ister Mekke'de ister Medine'de nazil olmuş olsun- "mekkî" terimi hicretten önce, "medenî" ise hicretten sonra nazil olan sûre ve âyetler için kullanılır. Bu sebeple Mekke'nin fethi, Veda Haccı ya da Mekke'ye doğru yapılan herhangi bir yolculukta nazil olan âyetler hep medenîdir. Nitekim bu husustaki en meşhur görüş de budur. İkinci görüşe göre hicretten sonra olsa bile Mekke'de nazil olan âyet mekkî, Medine'de nazil olan da medenîdir. Ancak yolculuk esnasında nazil olanlar ne mekkî ne de medenîdir. Üçüncü olarak ise "Ya Eyyühe'n-nâs" (Ey insanlar) gibi Mekke halkına hitap edenler mekkî, "Ya Eyyühe'llezîne âmenü" (Ey İman edenler) gibi Medine

51 *Fethu'l-Beyân*, vr. 8a, 10a, 11a, 14b, 18b, 19b, 21b, 22b, 24a, 29a, 35b, 37b, 38a, 40b, 44a, 56a, 58a.
52 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 6b-7b.
53 Krş. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, I, 30-31.
54 Buhârî, Tefsir 48/1.
55 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 3a.

halkına hitap edenler medenîdir. Müellife göre Fetih sûresinin medenî oluşu buradaki meşhur olan ilk görüşe dayanmaktadır. Görüldüğü gibi Abdülhay Celvetî bu şekilde aynı zamanda mekkî ve medenî terimleri hakkındaki görüşünü de ortaya koymuş olmaktadır.[56]

Kaynaklara baktığımızda da Fetih sûresinin hicretten sonra indirilmiş medenî bir sûre olduğuna dair ittifak vardır. Sûrenin Hudeybiye anlaşması imzalandıktan sonra mı yoksa Mekke'nin fethi sırasında mı indiği konusunda ihtilaf edilmekle beraber müfessirlerin ekseriyeti Fetih sûresinin Abdülhay Celvetî'nin belirttiği gibi Hudeybiye dönüşü indirildiğini belirtmiştir.[57]

2. Fetih Sûresi'nin Nüzûlü

Fetih sûresinin anlaşılması açısından muhtevası ile nüzul ortamı arasındaki irtibat son derece önemlidir. Genel itibariyle tefsir literatüründe de bu hususun diğer sûrelere nazaran daha fazla göz önünde tutulduğu görülmektedir. Abdülhay Celvetî'nin de tefsirinde sık sık hem sûrenin geneli hem de âyetlerin ayrıca inişine sebep olan olaylara yer verdiği ve tarihi bağlama vurgular yaptığı görülmektedir.

Abdülhay Celvetî sûrenin nüzulüyle ilgili olarak tefsirinin girişinde üç rivayete yer vermektedir. Buhârî'den naklettiği Zeyd b. Eslem'in rivayetine göre Hz. Ömer yolculuk esnasında Resûlullâh ile birlikte yürürken Resûlullâh'a bir şey sorar ve bu sorusunu üç kere tekrarlamasına rağmen cevap alamaz. Israrından dolayı da kendi hakkında bir âyet nazil olmasından korkar. Sonra Resûlullâh birisine onu çağırtırır, yanına gelince ona, kendisine üzerine güneş doğan herşeyden daha hayırlı bir sûre nazil olduğunu söyler ve Fetih sûresini okur.[58]

Enes b. Mâlik'ten gelen ikinci rivayete göre de bu sûre Hz. Peygamber'e Hudeybiye'den dönüşü sırasında inmiştir. Ashâb-ı kirâm Kâbe'yi ziyaret edemedikleri için hüzün ve keder içinde iken Resûlullâh bu sûreyi okumuştur.[59]

56 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 3a-3b.

57 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 314-315; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, s. 1201; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 323; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-Vecîz*, s. 1727; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, XIX, 294; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 126; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VII, 419; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII, 77; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, II, 346; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, XIII, 84; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, V, 154; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 53; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* XXVI, 141.

58 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 3b. Rivayet için bk. Buhârî, "Tefsir", 48/1.

59 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a. Rivayet için bk. Tirmizî, "Tefsîr", Feth 48/2.

Üçüncü rivayet ise sûrenin 5. âyetiyle ilgilidir. Bir adam Resûlullâh'a gelerek "Bana ve size ne yapılacağını bilmem" (Ahkâf 46/9) âyetini kastederek o halde bize ne yapılacak diye sorunca "(Bütün bu lütuflar) mümin erkeklerle mümin kadınları, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyması, onların günahlarını örtmesi içindir. İşte bu, Allah katında büyük bir kurtuluştur." (Fetih 48/5) âyeti nazil olmuştur.[60]

Abdülhay Celvetî sadece sûrenin başında değil tefsirininin geri kalan kısmında da tarihî bağlamı anlatarak ilgili âyetlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Umre için güzergahtaki kabilelere de haber verilerek Hudeybiye'ye doğru yolculuğa çıkılması, müşriklerin müslümanların umre yapmalarına izin vermemesi, Resûlullâh'ın Kureyşe gönderdiği Hz. Osman'ın hapsedildiği ve öldürüldüğüne dair bir haber ulaşınca ashabın toplanarak bir ağacın altında Resûlullâh'a Kureyş ile savaşmak üzere biat etmeleri, Hudeybiye anlaşmasının imzalanması, ashabın umre yapamadan geri dönmekten dolayı hüzünlenmesi, müjdelenen Hayber fethi ile ganimetler ve münafıkların tutumları gibi sûrenin nüzul ortamı hakkında bilgi veren bir takım olay, durum ve diyaloglara dair okuru bilgilendirmiştir.[61]

3. Fetih Sûresi'nin Fazileti

Abdülhay Celvetî sûrenin faziletini ifade eden rivayetleri ise "havâss" olarak isimlendirmektedir. O, tefsirinin hemen başında Mes'ûdî'den "Bir kişi Ramazan ayının ilk gecesi Fetih sûresini okursa Allah onu bir yıl her türlü çirkin şeyden korur." rivayetini aktarmıştır.[62] Sûreye başlarken besmelenin faziletini vurgulamak için de Hz. Peygamber "Besmele ile başlanılmayan her önemli iş güdüktür"[63] buyurduğunu nakletmiştir.[64]

Abdülhay Celvetî tefsirin sonunda da bu hususa değinerek bazı âriflerin, fetih ve zafer için 41 kere Fetih sûresinin okunmasıyla Allah tarafından kesin bir şekilde fetih ve zaferin gerçekleşeceğini söylediklerine yer vermiştir.[65] Yine onun aktardığına göre Havâssu'l-Kur'ân kitaplarında "Kim savaş, muharebe veya bir hasımlaşmada Fetih sûresini yazar ve onu asarsa bütün korkulardan emin olur ve ona bütün hayır kapıları açılır", "Kim bir kağıda

60 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a. Rivayet için bk. *Müsned*, X, 436; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, s. 1201.
61 Bk. Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 15a, 23a, 28b, 36a, 39b-40a, 44a-44b, 45b, 46b.
62 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a. Rivayet için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIII, 465.
63 *Müsned* VIII/395.
64 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 4b.
65 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 58a.

Fetih sûresini yazar, su ile ıslar ve o sudan içerse zehîr (?) hastalığına karşı ona faydalı olur ve Allah Teâlâ'nın izniyle huzura kavuşur", "Kim deniz aracındayken Fetih sûresini okursa Allah Teâlâ'nın izniyle boğulmaya karşı güvende olur" ve "Kim Fetih sûresini okursa Hz. Peygamber'e biat etmiş gibidir" rivayetleri zikredilmiştir.[66] Abdülhay Efendi'nin tefsirinde yer verdiği bu rivayetlerin çoğuna muteber hadis kaynaklarında rastlayamamaktayız.

4. Âyetleri Kur'an ile Tefsir

Kur'an bir bütün olup onun bir kısmı diğer kısmını tefsir ettiği için Kur'an'ın tefsirinde başvurulacak ilk kaynak yine Kur'ân-ı Kerîm'dir. Abdülhay Celvetî'nin de tefsirinde pek çok âyeti başka âyetlerle tefsir ettiği görülmektedir. Örneğin ona göre Fetih sûresinin 2. âyetindeki وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا "Allah seni doğru bir yola iletir"[67] ifadesinde bahsedilen yoldan kasıt Allah'ın yoludur. Nitekim اِنَّ رَبِّي عَلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ "Şüphesiz Rabbim dosdoğru yoldadır." (Hûd 11/56) buyrulmuştur. Kim bu yol üzere olursa Rabbinin izinde demektir. Çünkü Allah ne sapıtır ne de unutur.[68]

Abdülhay Celvetî'nin bir başka âyetle istidlali ise dille ilgilidir. Müellif Fetih sûresinin 5. âyetindeki الْاَنْهَارُ "nehirler" kelimesinin başındaki harf-i ta'rifin cins ifade ettiğini اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ "Sadakalar (zekatlar) fakirler,... içindir." (Tevbe 9/60) ve لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ "(Bundan sonra artık başka) kadınlarla evlenmen helal değildir." (Ahzâb 33/52) âyetlerinde de "sadakalar" ve "kadınlar" kelimelerinin başındaki elif-lamların cins için geldiğini söyler.[69]

Müellif şu örnekte ise üslup açısından âyetle istişhad ederek Fetih sûresinin اِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmişlerdir." (Fetih 48/10) âyetinin وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى "Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı." (Enfâl 8/17) âyetinin üslubu üzere olduğunu ifade etmiştir. Yani nasıl ki Enfal sûresinin 17. âyetinde Resûlullâh bir avuç toprağı düşman askerlerinin yüzlerine serpip Kureyş ordusunun gözleri görmez olduğunda zâhirde toprağı atan Resûlullâh olduğu halde onu atanın gerçekte Allah olduğu ifade edilmişse bu âyette de sureta Hz. Peygamber'e biat edenlerin hakikatte Allah'a biat etmekte oldukları belirtilmiştir.[70]

66 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 58a-58b.

67 Çalışma boyunca yer verilen âyet meallerinde çoğunlukla TDV'nin yayımlandığı mealden istifade edilmiştir. (*Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Ali Özek v.dğr., Ankara: TDV, 2000.)

68 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 9b.

69 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 15b.

70 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 23b. Abdülhay Celvetî'nin âyetleri başka âyetlerle tefsir ettiği diğer örnekler için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 7b, 9a, 10a, 10b, 11a, 12a, 12b, 16b, 17a, 18b, 21a, 24b, 50b, 51b, 52a.

5. Âyetleri Hadis ile Tefsir

Kur'an'ın kendisinden sonra ikinci tefsir kaynağı sünnettir. Nitekim bazı Kur'an âyetleri Resûlullâh'ın, Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında tefsir etmekle de vazifelendirildiğini ifade etmektedir.[71] Bu açıdan Abdülhay Celvetî yer yer tefsirinde hadislerden deliller getirmiştir. O, وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا "Allah hakkında kötü zanda bulunan münafık erkeklere ve münafık kadınlara, müşrik erkeklere ve müşrik kadınlara azap etmesi içindir. Müslümanlar için bekledikleri kötülük çemberi onların başlarına gelsin! Allah onlara gazap etmiş, lânetlemiş ve cehennemi kendilerine hazırlamıştır. Orası ne kötü bir yerdir!" (Fetih 48/6) âyetinde münafıkların müşriklerden önce zikredilme nedenini açıklarken onların iman sahibi zannedildikleri için mü'minlerle beraber yaşamaları sebebiyle mü'minlerin sırlarını ifşa edebileceklerinden dolayı müşriklerden daha tehlikeli ve şerli olduklarını dile getirir ve Hz. Peygamber'in أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ "Senin en büyük düşmanın iki yanının arasında olan nefsindir."[72] hadisiyle bunu delillendirir.[73] Yani nasıl ki kişiyi en çok kendi içindeki nefsi kötülüğe teşvik ederse mü'minlerin içinde onlarla beraber yaşayan münafıklar da onlara en fazla zararı verirler.[74]

Abdülhay Celvetî وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا "Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir." (Fetih 48/14) âyetini tefsir ederken ise إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي "Muhakkak ki rahmetim gazabımı geçmiştir."[75] hadisiyle Allah'ın çok merhametli olduğunu açıklamıştır.[76]

Müellif Fetih sûresinin son âyetinde ise kendilerinden övgü ile bahsedilen Resûlullâh ile beraber bulunan kimselerden kastın ashâb-ı kirâm olduğundan hareketle "Ashâbım hakkında Allah'tan korkun! Benden sonra onları hedef edinmeyin! Kim onları severse, beni sevdiği için sevmiş olur. Kim onlardan nefret ederse benden nefret ettiği için nefret etmiş olur. Kim onlara eziyet ederse bana eziyet etmiş olur. Kim bana eziyet ederse Allah'a eziyet etmiş olur. Kim de Allah'a eziyet ederse, artık onu cezalandırması yakın olur."[77], "Ashabıma sövmeyin. Canımı kudret elinde tutan Allah'a yemin ederim ki sizden biriniz Uhud dağı kadar altın tasadduk etse bunun sevabı

71 Nahl 16/44, 64.
72 Beyhakî, *ez-Zühdü'l-Kebîr*, s. 156.
73 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 18a.
74 Albânî bu hadisin mevzû olduğunu belirtmiştir. Albânî, *es-Silsiletü'z-Za'îfe ve'l-Mevzû'a ve Eseruhe's-Seyyi' fi'l-Ümme*, III, 308.
75 Buhârî, Tevhîd 22.
76 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 28a.
77 Tirmizî, Menâkıb 59.

onlardan birinin bir avuç hurma sadakasına, hatta yarısına bile erişemez."[78] gibi sahâbenin faziletiyle ilgili hadislere tefsirinde yer vermiştir.[79]

6. Sahâbe ve Tâbiîn Kavliyle Tefsir

Rivayet tefsirinin en önemli kaynaklarından birisi de sahâbe kavlidir. Üstün idrak gücü ve sarsılmaz bir imana sahip olan ashabın Arap dili ile örf ve âdetlerini iyi bilmeleri, vahyin inişine şahit olmaları, nüzûl ortamında Resûlullâhla birlikte yaşamaları ve anlayamadıkları âyetleri Resûlullâh'a sormuş olmaları onlara Kur'an'ın tefsirinde özel bir konum kazandırmaktadır. Tâbiîn de sahâbeden sonra Kur'an'ı en iyi anlayan ikinci nesildir. Zira onlar tefsiri sahâbeden almışlardır. Onların bir kısmı sahâbenin medreselerinde Kur'an tefsiri üzerine ileri seviyede tahsil görmüştür.[80]

Abdülhay Celvetî'nin Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 69/687-88), Berâ b. Âzib (ö. 71/690), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Katâde (117/735), Zührî (ö. 124/741), Süddî (ö. 127/745), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Rebî' b. Enes (ö. 140/757) İbn Ebî Talha (ö. 143/760), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Evzâî (ö. 157/774), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Mes'ûdî (ö. 345/956) ve Haddâdî (ö. 400/1010'dan sonra) gibi bazı sahâbe, tâbiîn ve ilk dönem alimlerden gerek âyetlerin sebeb-i nüzûlü ve gerekse tefsirleri hakkındaki nakillere eserinde yer verdiği görülmektedir.[81]

Örneğin Abdülhay Celvetî, Fetih sûresinin ilk âyetinde bahsedilen "fetih" ile hangi fethin kastedildiğini sahâbe ve tâbiîn alimlerinin görüşleriyle açıklar. Buna göre Enes b. Mâlik'e göre fetihten murad Mekke'nin fethi, Mücâhid'e göre Hayber'in fethidir. Zührî ise burada fetih ile Hudeybiye anlaşmasının kastedildiğini ifade eder. Çünkü ona göre Hudeybiye anlaşmasından daha büyük bir fetih olmamıştır. Bu anlaşma sonucunda müşrikler müslümanlarla bir arada yaşamaya başlayınca onlardan işittikleri sözlerle onların kalplerinde İslâm yerleşmiş ve üç sene içinde çok sayıda kişi müslüman olmuştur.[82]

78 Müslim, Fezâil 54.
79 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 58a. Abdülhay Celvetî'nin âyetleri hadislerle tefsir ettiği diğer bazı örnekler için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 23b, 46a.
80 Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 188-189; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 49, 96.
81 Bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 4a, 5b, 6a, 11b, 13a, 19a, 20b, 22b, 23b, 24b, 25b, 26b, 27a, 29a, 31a, 33a, 35a, 36a, 39b, 43b, 54a, 54b, 55a.
82 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 5b-6a.

Fetih sûresinin 29. âyetinde "Resûlullâh ile birlikte olan, kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametli, rükû ve secde eden, Allah'tan lütuf ve rıza isteyen, nişanları yüzlerindeki secde izi olan" gibi özelliklerinden bahsedilerek mü'minler övülmektedir. Müellif âyetle ilgili açıklamasında cumhûr-ı ulemâya göre bunların sahâbenin tamamına ait vasıflar olduğunu belirttikten sonra Hasan-ı Basrî'den âyetin kapsamına kimlerin girdiğini "örneklendiren" bir nakilde bulunmuştur. Ona göre âyette bahsedilen Resûlullâh'la birlikte olan kişi Hz. Ebû Bekir, kafirlere karşı çetin olan Hz. Ömer, kendi aralarında merhametle hareket eden Hz. Osman, rükû ve secde eden Ali b. Ebî Talha, Allah'tan lütuf ve rıza isteyenler Talha, Zübery, Abdurrahman b. Avf, Sa'd, Sa'îd ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır.[83]

7. Kıraat Farklılıklarını Belirtme

Abdülhay Celvetî'nin tefsirinde kıraat farklılıklarına da özenle değindiği görülmektedir. Yer yer "kârîler, Medine ve Şam kıraat alimleri" gibi genel ifadeler kullansa da eserinde çoğunlukla mütevatir kıraatlere yer vermiştir. Ancak kendi tercihlerini belirtmemektedir. Örneğin عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ ifadesindeki[84] السوء kelimesini İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Ebû Amr (ö. 154/771) "sâe" (ساء) fiilinden masdar olarak sîn harfi damme ile "sû'" (kötülük) şeklinde okurken diğer kıraat alimleri sîn harfi fethalı "sev'" (kötü, şer) diye mahzuf bir "el-emr" kelimesinin sıfatı olarak okumuşlardır.[85]

Yine müellifin verdiği bilgilere göre âyetteki وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ ifadesini[86] Medine ve Şam kıraat alimleri "nûn" ile نُدْخِلْهُ (girdiririz, koyarız) diye okurken kalan diğer kıraatçiler وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ ibaresine nispetle يُدْخِلْهُ (girdirir, koyar) diye okumuşlardır.[87]

Abdülhay Celvetî, وَكَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ifadesini[88] ise Ebû Amr'ın يَعْمَلُونَ (yapıyorlar) olarak "yâ" ile, diğer kurrânın ise تَعْمَلُونَ (yapıyorsunuz) diye "tâ" ile okuduklarını belirtir. İkinci şekilde muhatap sîga ile okuyanlar sözü âyetteki اَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ (sizin elinizi onlardan) ifadesine irca etmektedirler.[89]

83 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 54a.
84 Fetih 48/6.
85 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 19a.
86 Fetih 48/17.
87 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 32b.
88 Fetih 48/24.
89 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 40b. Müfessirin kıraatlerle ilgili diğer açıklamaları için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 22a, 22b, 25a, 30a, 41a, 52b, 53a, 54a, 56b, 57a.

d. Dirayet Tefsiri Yönünden Özellikleri

1. Kavramsal Açıklamalar

Abdülhay Celvetî'nin âyetleri tefsir etmek için yaptığı açıklamalar arasında bazı kavramların lügat veya terimsel anlamlarına dair verdiği bilgiler önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Abdülhay Celvetî'ye göre Fetih sûresinin 2. âyetindeki وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ (Sana olan nimetini tamamlaması için) ifadesinde yer alan "nimet", nefsin lezzet aldığı temiz ve helal şeyler anlamına gelir ki bu ya dünyevî ya da uhrevîdir. Dünyevî olan da ya vehbî ya da kesbîdir. Vehbî olan ise ya ruhun üflenmesi gibi rûhânî ya da bedenin yaratılması gibi cismânîdir. Kesbî olan da kötü hasletlerden arınma ya da güzel ahlak ile süslenmedir. Uhrevî nimet ise mağfirettir. Müellife göre bu âyetteki nimetin tamamlanmasıyla ya nimetin bu sayılan kısımlarının tamamı veya din nimetinin ikmâli; yani dinin mükemmelleştirilmesi, dinin diğer dinlere üstün gelmesi ve günden güne mensuplarının çoğalması kastedilmektedir.[90]

Müellifin en kapsamlı kavramsal izahları "hidâyet" kavramıyla ilgilidir. Celvetî وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا "Seni doğru bir yola iletir." (Fetih 48/2) ifadesinin tefsirinde hidâyetin çeşitli mertebelerinin olduğunu belirtir. Hidâyetin bir türü kişinin hayâtî faaliyetlerini devam ettirebileceği doğal ve yaşamsal kuvvetlerin ve iç ve dış yetilerinin verilmesi gibi enfüsîdir. Diğer hidâyet türü ise âfâkî olup tekvînî ve teşrî'î olarak ikiye ayrılır. Tekvînî hidâyet alemin her bir parçasına konulmuş delillerin hâl dili ile Hakk'ı göstermesidir. Teşrî'î hidâyet de peygamber ve kitap gönderilerek şifâhen nazarî ve amelî hükümlerin açıklanması suretiyle kişinin irşad edilmesidir. Müellife göre bunların dışında özel bir hidâyet türü daha bulunmaktadır. O da hidâyete eren kişinin kalbinde ortaya çıkar. Bu yolla kişi kalbindeki sırları keşfedip göklerin ve yeryüzünün melekûtuna muttalî olur. Bu tür hidâyet peygamberlere ve velilere mahsustur.[91]

2. Allah'ın Muradını Belirtme

Abdülhay Celvetî'nin tefsirinde sıkça görülen hususlardan biri de âyetlerdeki bazı ifadelerle Allah'ın ne murad ettiği, nelerin veya kimlerin kastedildiği gibi daha çok müphem ifadelerin açıklanması çabasıdır. Şüphesiz bu tür izahlar bir müfessir olarak kendisinden beklenen en temel işlemlerden

90 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 6b-7a.

91 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 7a-7b. Abdülhay Celvetî'nin benzer açıklamaları için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 4b, 5a, 5b, 6b, 7a, 8a, 8b, 14b, 20b, 22a, 22b, 24a, 27a, 27b, 28a, 29b, 30a, 31b, 43b, 44a, 47b, 52a, 56b.

biridir. Örneğin onun, “Siz ganimetleri almak için gittiğinizde seferden geri kalanlar: Bırakın, biz de arkanıza düşelim, diyeceklerdir. Onlar, Allah’ın sözünü değiştirmek isterler (يُرِيدُونَ اَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللّٰهِ). De ki: Siz asla bizim peşimize düşmeyeceksiniz! Allah daha önce sizin için böyle buyurmuştur. Onlar size: Hayır, bizi kıskanıyorsunuz, diyeceklerdir. Bilâkis onlar, pek az anlayan kimselerdir.” (Fetih 48/15) meâlindeki âyette cihada katılmayıp geride kalanlar tarafından Allah’ın hangi kelamının değiştirilmek istendiği konusunda yaptığı açıklamalar bu türdendir. Müellife göre burada değiştirilmek istenen sözden maksat Hayber ganimetlerinin Hudeybiye’de Resûlullâh ile beraber olan ashaba mahsus olduğuna dair Allah’ın vaadini ifade eden ezelî hitabı ve kadim hükmüdür.[92] Yani Resûlullâh ve ashapla birlikte umre yolculuğuna çıkmayıp geride kalan bu kimseler, Hayber seferine iştirak edip bu gazveden elde edilen ganimetlerden pay alarak Allah’ın bunun aksine olan kelamını değiştirmek istemişlerdir.

Müfessirimizin benzer bir açıklaması da “Yine onları elde edecekleri birçok ganimetlerle de mükâfalandırdı. Allah çok üstündür, hikmet sahibidir.” (Fetih 48/19) meâlindeki âyette bahsedilen ganimetlerle ilgilidir. Ona göre âyetteki “birçok ganimetler” (مَغَانِمَ كَثِيرَةً) ifadesi ile Hayber ganimetleri kastedilmektedir.[93]

Celvetî’ye göre meâlen “Allah size, elde edeceğiniz birçok ganimet vaad etmiştir. (Bu ganimetlerden) işte şunları hemen vermiş ve insanların ellerini sizden çekmiştir ki bu, müminlere bir işaret olsun ve sizi dosdoğru yola iletsin” (Fetih 48/20) âyetindeki “insanların ellerini sizden çekti” diye müphem olarak ifade edilen “insanlar” kelimesiyle ise Hayberliler’in müttefikleri olan Esed ve Gatafan kabilelerinden bahsedilmektedir. Celvetî ayrıca açıklamalarının devamında bu kimselerin Medineli yahûdiler veya Mekkeli müşrikler olabileceğine dair tefsir alimlerinin görüşlerine yer vermiştir.[94]

Yine müellifin bu türden bir açıklamasına göre وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى “onları takvâ kelimesi ile sorumlu tuttu.” (Fetih 48/26) ifadesindeki “takvâ kelimesi” ile murad, tevhid kelimesi olan “Lâ ilâhe illallâh” ya da kafirlerin uzak durdukları “Bismillâh” veya “Muhammedün Resûlullâh” ifadeleridir.[95]

Abdülhay Celvetî هُوَ الَّذِي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى “Resûlünü hidâyet ile gönderen O’dur.” (Fetih 48/28) âyetinde ifade edilen Resûlullâh’ın hidâyet üzere gönderilmesinden maksadın da “hidâyete ermiş bir kişi olarak” (mühtedî) veya

92 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 29a.
93 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 34b.
94 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 35a-35b.
95 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 45b.

“hidâyet edici” (hâdî) olarak gönderilmesi olabileceğini, ikincisinin daha beliğ olduğunu belirtmiştir.[96]

3. Âyetteki Hikmet, İncelik ve Nükteleri Tespit Etme

Abdülhay Celvetî’nin tefsirinde vurguladığı hususlardan biri de âyetlerdeki bazı hikmetler, incelikler ve nüktelerdir. Örneğin ... لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِينَ فيهَا “(Bütün bu lütuflar) mümin erkeklerle mümin kadınları, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyması içindir...” (Fetih 48/5) âyetinde mü’min erkeklerle birlikte kadınlar da zikredilirken Allah’ın mü’minlerin (mü’minîn) kalbine sekînet indirdiğinden bahseden bir önceki âyette sadece erkekler zikredilmiştir. Müfessirimize göre cennete girme Allah’ın nimetlerine şükrü eda etmekle olacağı için bu sadece erkeklere mahsus değildir. Bilakis kadınların da cennete girebilmeleri için Allah’a karşı şükür sahibi olmaları önemlidir. Bu sebeple âyette erkeklerle birlikte kadınlar da anılmıştır. Bu âyetin aksine bir önceki âyette mü’minler kelimesi erkek sîga ile gelmiştir. Çünkü sekînetin mahalli kalptir. Burada kadın ve erkek ayrımına değil, kalbe vurgu yapılmıştır.[97] Yine müfessirimize göre bu âyetteki inceliklerden birisi de cennetten değil de “cennetler”den (جَنَّاتٍ) bahsedilmesidir. Zira ona göre âyette çoğul sîganın kullanılması cennetin birçok derecesinin, çeşitli mertebe ve tabakalarının olmasındandır.[98]

Abdülhay Celvetî’nin وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا “(Bir de bunlar) Allah hakkında kötü zanda bulunan münafık erkeklere ve münafık kadınlara, Allah’a ortak koşan erkeklere ve ortak koşan kadınlara azap etmesi içindir. Müslümanlar için bekledikleri kötülük çemberi başlarına gelsin! Allah onlara gazap etmiş, lânetlemiş ve cehennemi kendilerine hazırlamıştır. Orası ne kötü bir yerdir!” (Fetih 48/6) âyetinde münafıkların, müşriklerden önce zikredilmesinin bir hikmet taşıdığını özenle vurguladığı görülmektedir. Bu hikmete göre mü’minler için münafık bir savaşçı, müşrik bir savaşçıya göre daha tehlikeli ve zararlıdır. Çünkü mü’min müşrik bir savaşçının düşman olduğunu bildiği için ondan kendini sakınıp koruyabilir. Münafıklar ise mü’min zannedildikleri için mü’minlerle beraber yaşarlar ve mü’minlerin sırlarını ifşâ ederler.[99]

96 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 50b. Müellifin Allah’ın muradına işaret eden benzer açıklamaları için bk. *Fethu’l-Beyân*, vr. 5b, 6a, 7a, 9a, 10a, 10b, 11a, 14a, 15b, 17a, 18a, 18b, 20a, 21b, 23b, 29b, 33b, 37a, 37b, 39b, 40a, 40b, 41a, 41b, 42a, 42b, 43a, 47b, 48b, 49b, 50a, 52b, 56a.

97 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 15a.

98 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 15b.

99 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 18a.

Müfessirimizin üzerinde durduğu hikmetlerin önemli bir kısmı ise âyetlerdeki tekrarlar ve bunların sebeplerine dairdir. Mesela, Fetih sûresinin 4. âyetindeki وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ "Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır." ifadesinin 7. âyette tekrar etmesi tekrar için değil; bir görüşe göre mü'minlere destek için nazil olmuştur. İkinci olarak münafıklarla ilgili olup onlardan intikam alınabileceğini ifade eder. Diğer taraftan Allah'ın orduları rahmet için de azap için de gelebilir. Mü'minlere yardımıyla rahmet ederken münafık ve müşriklere ehline azap indirir. Nitekim ilkinin mü'minlerin cennete gireceğini ifade eden âyetlerden önce, ikincisinin ise Allah'ın münafık ve müşriklere azab edeceğini bildiren âyetlerden sonra zikredildiği dikkat çekmektedir.[100]

4. Tartışmalı Meseleler ve İhtilaf Noktalarına Vurgu

Abdülhay Celvetî'nin tefsirinde meseleleri ele alırken soru-cevap üslubunu sıkça kullandığı görülmektedir. Bazı âyetlerin tefsiriyle ilgili tartışmalara, farklı görüşlere değinmekte bir takım itiraz ve zihne takılabilecek mukadder soruları gündeme getirip bunlara cevaplar vermektedir. O, bazı hususlarda da müfessirlere eleştiriler yöneltmiştir.

Örneğin müfessirimiz وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّٓانِّينَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَٓائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَٓاءَتْ مَصِيرًا "Allah hakkında kötü zanda bulunan münafık erkeklere ve münafık kadınlara, Allah'a ortak koşan erkeklere ve ortak koşan kadınlara azap etmesi içindir. Müslümanlar için bekledikleri kötülük çemberi başlarına gelsin! Allah onlara gazap etmiş, lânetlemiş ve cehennemi kendilerine hazırlamıştır. Orası ne kötü bir yerdir!"[101] âyetini tefsir ederken önce Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* isimli tefsirinden iktibasta bulunur. Ardından da ona karşı ileri sürülen görüşleri zikreder. Daha sonra ise kendisi bütün bu görüşleri cevaplandırarak Beyzâvî'nin tarafını tutar. Beyzâvî ve ona tabi olan müfessirler âyetteki غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ (Allah onlara gazap etti) ibaresinin ahirette müstehak oldukları şeylerin dünyada hak ettiklerine atfı olduğunu ifade etmiştir. Abdülhay Efendi burada isimlerini izhar etmediği bazı fazilet sahibi kimselerin ise Beyzâvî'nin bu izahını problemli bulduklarını belirterek, Beyzâvî'ye yöneltilen tenkitlere değinmiştir. Beyzâvî'nin açıklamasını kabul etmeyenlere göre Beyzâvî'nin ifadesi iki şekilde anlaşılabilir, ancak onlara göre her iki yorum da isabetli değildir. Öncelikle Beyzâvî, burada kötü zanda bulunan

100 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 20a-20b. Müellifin âyetlerdeki hikmet ve nüktelere işaret ettiği benzer açıklamaları için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 8a, 8b, 11a, 11b, 13b, 16b, 17b, 18a, 20a, 20b, 22b, 23a, 27a, 31b, 32b, 55b.

101 Fetih 48/6.

münafık ve müşriklere yönelik olan ahiret için olan غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ (Allah onlara gazap etmiştir) ibaresinin, dünya için olan عَلَيْهِمْ دَٓائِرَةُ السَّوْءِ (kötülük çemberi başlarına gelsin) üzerine atfedildiğini kastetmiş olabilir. Fakat "aleyhim dâiretü's-sev'" dünyaya mahsus olamaz, ahirette de olabilir. Hatta ahirette olması daha muhtemeldir. Ayrıca gazap ve lanet de ahirete hasredilemez. Nitekim فَبَٓاؤُ بِغَضَبٍ عَلٰى غَضَبٍ "Onlar, gazap üstüne gazaba uğradılar."[102] âyeti dünyada olduğunun delilidir. Yani her iki cihanda da Allah'ın gazabı mümkündür. Beyzâvî'nin ibaresinden anlaşılabilecek ikinci bir manaya göre ise âyetteki ahiret için olan وَاَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ (Allah cehennemi onlar için hazırlamıştır) ibaresi, dünya için olan وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ (Allah onlara gazap etmiş ve onları lânetlemiştir) ibaresine atfedilir. Fakat fazilet sahibi bu kimselere göre bu da uygun değildir. Çünkü gazap ve lanet sadece dünyaya veya ahirete mahsus olamaz. Her ikisinde de mümkündür. Diğer taraftan cehennemin hazırlanması da bu kıyamet kopmadan önce bu dünya zamanında hazırlanmış olabilir. Sadece cehennem ile cezalandırma ahirette gerçekleşecektir. Abdülhay Efendi, Beyzâvî'ye karşı ileri sürülen bu itirazları bu şekilde naklettikten sonra bu görüşleri cevaplandırarak Beyzâvî'den yana olduğunu beyan etmiştir. Müfessirimize göre Beyzâvî'nin ibaresinin nasıl anlaşılacağına dair fazilet sahibi kimselerin ikinci açıklaması Beyzâvî tarafından kastedilmediği için dikkate almaya gerek yoktur. İlk şıkka göre ise Beyzâvî haklıdır. Zira âyette ifade edildiği üzere mü'minler için kötülük bekleyen kafirlerin başına inmesi istenen "kötülük çemberi" dünya için bir tehdittir. Çünkü onlar buna müstehaktırlar. Âyette bahsedilen gazap, lanet ve cehennemi kafirler dünyada hak etmiş olsalar da gerçekleşmesi ahirette olacaktır. Çünkü Allah rahmâniyeti gereği mü'minlere de kafirlere de dünya hayatında rahmet eder. Kafirlerin amellerinin cezasını ahirette saklar. Bu sebeple عَلَيْهِمْ دَٓائِرَةُ السَّوْءِ – غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ – لَعَنَهُمْ – اَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ ibarelerinin arası illet ifade eden fâ-i sebebiyye ile de bağlanabilirdi. Atıf vâv'ı ile bağlanması -aralarındaki itibara bakılmaksızın- kafirlerin her bir tehdide müstahak olduğunu ifade etmektedir.[103]

Müfessirimiz Abdülhay Efendi, لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّـــَٔاتِهِمْ وَكَانَ ذٰلِكَ عِنْدَ اللّٰهِ فَوْزًا عَظِيمًا "(Bütün bu lütuflar) mümin erkeklerle mümin kadınları, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetlere koyması, onların günahlarını örtmesi içindir. İşte bu, Allah katında büyük bir kurtuluştur." (Fetih 48/5) âyetinin tefsirinde şöyle bir soruyu gündeme getirir: "Allah Teâlâ'nın bazı yerlerde mü'min

102 Bakara 2/90.

103 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 19b-20a.

erkekleri ve mü'min kadınları zikrederken 'Gerçekten müminler (الْمُؤْمِنُونَ) kurtuluşa ermiştir' (Mü'minûn 23/1), 'Müminleri (الْمُؤْمِنِينَ) müjdele' (Tevbe 9/112) âyetlerinde olduğu gibi bazı yerlerde ise sadece mü'min erkekleri zikretmekle yetinmesinin hikmeti nedir?" Abdülhay Celvetî akla gelebilecek bu soruyu cevaplandırırken hayrın sadece erkeklere özelmiş gibi anlaşılabileceği vehminin önüne geçmek için bu âyette erkek ve kadınların birlikte zikredildiğini, sadece erkeklerin anıldığı âyetlerde ise böyle bir vehmin söz konusu olmadığını söyler. Çünkü Fetih sûresinin bu âyetinin siyakında yer alan savaş, sabır ve Allah'ın yardımı gibi konular cennet vaad edilen kimselerin erkekler olduğu vehmini doğurabilir. Âyette mü'min erkeklerle kadınların birlikte zikredilmesi bunun önüne geçmiştir.[104]

Abdülhay Celvetî aynı âyetle ilgili muhtemel bir suâle daha cevap vermektedir. Âyette önce mü'minlerin cennete konulmaları, daha sonra ise günahlarının örtülmesinden bahsedilmektedir. Halbuki öncelikle günahların örtülmesi sonra cennete girme gerçekleşmelidir. Müellif bu itiraza ise iki şekilde cevap verileceğini söyler. Öncelikle iki cümlenin arasındaki "vâv" harfi cennete koyma ve günahları örtme fiillerinin gerçekleşme sırasını belirleyen bir tertip ifade etmez. İkinci olarak ise günahların örtülüp affedilmesi cennet ehli bir mükellefin ayrılmaz bir unsurudur. Burada cennete koymanın önce zikredilmesi o kişinin cennet ehlinden olmasına vurgu içindir.[105]

5. Tasavvufî Değerlendirmeler

Abdülhay Celvetî, daha önce de değinildiği gibi sûfî bir aileye mensup olup Balkan ve İstanbul tekkelerinde 45 sene Celvetiyye şeyhliği yapmıştır. Onun bu mutasavvıf yönü pek tabi ki eserlerine de yansımıştır. Söz konusu Fetih sûresi tefsirine bakıldığında âyetlerin tasavvufî te'villerine dair hiç de az olmayan izahlar dikkat çeker. Nitekim o, âyetlerin umûma hitab eden zâhir manalarının yanında husûsa hitap eden bâtınî manalarının olduğunu düşünmektedir.[106] Bununla beraber onun tefsirini salt işârî tefsir olarak değerlendirmek doğru olmaz. Esasında müfessirimiz her bir âyetin öncelikle rivayet ve dirayete dayalı beyânî tefsirini yapmış, ardından da gerekli gördüğü yerleri tasavvufî açıdan açıklamıştır. Hem eserin kaynakları hem de muhtevası bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu açıdan eserde âyetlerin tefsirlerinin beyânî usul üzere açıklanıp tasavvufî yorumlarla

104 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 16b.

105 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 17a. Müfessirimizin benzer örnekleri için bk. *Fethu'l-Beyân*, vr. 7b, 8b, 13b, 34a, 42a, 46a, 49a, 49b, 50a,51a, 51b, 54a, 54b, 55a.

106 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 32a.

zenginleştirildiğini söylemek daha isabetli olur. Abdülhay Efendi bu tür yorumları için bazen "te'vîl", "işâret" tabirini kullanırken,[107] bazı yerlerde ise "et-tahkîk", "fi'l-hakîka" gibi ibareleri tercih etmiştir.[108]

Tasavvufî açıdan zengin bir muhtevaya sahip olan bu eserde aşağıda tafsilatı açıklanacağı üzere hidâyet, manevî fetih, ârif kimselerin Allah'ın isimlerinden alacağı paylar, yakînî iman, rıza makamı, sekînet, Allah'ın göklerdeki ve yerdeki orduları, manevî nimetler ile hastalıklar ve Hakk'ı müşahede arzusu gibi konulara temas edilmiştir. Abdülhay Efendi, âyetlerin bu tasavvufî yorumlarının kalbine doğan bir keşf veya işarete dayandığına değinmemiştir. Ya da bu hususu bilerek belirtmemiştir. Ancak onun te'villerine bakıldığında daha çok i'tibâr yöntemiyle bu tür anlamları elde ettiği söylenebilir. Yani âyetler ile bazı tasavvufî konular arasında benzerlik kurarak ilgili tasavvufî yorumu âyetten çıkarmaktadır.

a. Hidâyet

Abdülhay Celvetî, Allah'ın وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا "Seni doğru bir yola iletir." (Fetih 48/2) sözünü tefsir ederken hidâyet kavramını birkaç açıdan açıklamaktadır. Ona göre hidâyetin bir türü insanoğluna tabii olarak canlılığını ve geçimini devam ettirebileceği iç ve dış güç ve yetileri verilmiş olan "enfüsî hidâyet"tir. Diğer hidâyet türü ise alemin her bir parçasına konulmuş delillerle hakkı gösteren "tekvînî hidâyet" ve peygamber ve kitap gönderilerek nazarî ve amelî hükümlerin açıklanması suretiyle kişinin irşad edildiği "teşrî'î hidâyet"tir. Başka bir hidâyet türü daha vardır ki, bu peygamberlere ve velilere özeldir. Bu yolla hidâyate eren kişi kalbindeki sırları keşf eder, göklerin ve yeryüzünün melekûtuna muttali olur.[109] Görüldüğü üzere Abdülhay Celvetî keşf, ilham ve vahiy yoluyla gerçekleşen hidâyetin en özel türünü enbiya ve evliyaya hasretmektedir.

b. Fetih

Abdülhay Efendi, اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا "Muhakkak ki biz sana apaçık bir fetih verdik" âyetindeki "fetih" kelimesini bir beldenin zorla veya sulh yoluyla ele geçirilip zafer kazanılması olarak açıkladıktan sonra fethin üç farklı şekilde de te'vil edilebileceğini ifade eder. Bunlar, bâtındaki celâvetin (açıklık, netlik, kesinlik) fethi, hak bir mükâşefenin fethi ve ibare veya sözün fethidir. Birinci tür fetihte kişinin içinde bir açıklık, netlik ve aydınlanma olur ve

107 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 9a, 48a.
108 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 11b, 32b.
109 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 7a-7b.

bu, zevk şeklinde tezahür eder. Mükâşefe yoluyla olan fetihte de kişi sırları müşahede eder. İbarenin fethinden kasıt ise mucize olarak Hz. Peygambere verilen Kur'an'dır.[110] Abdülhay Celvetî'nin burada fetih kavramının ilk iki türünü tasavvufî olarak anlamlandırarak kişinin iç dünyasındaki açılımlar ve keşifler olarak izah ettiği görülmektedir.[111]

c. Ârifin Allah'ın İsimlerinden Payı

Abdülhay Celvetî Fetih sûresinde geçen Allah'ın isim ve sıfatları hakkında açıklamalar yaparken birçok kez ârif kimsenin Allah'ın isim ve sıfatlarından nasip alacağına ayrıca değinmiştir.

Örneğin o, 4. âyetteki "Alîm" sıfatını açıklarken önce bu sıfatın zât sıfatlarından olup Allah'ın ilminin geçmiş gelecek bütün malumatı kapsaması hasebiyle ilimde mübalağa manasını ifade ettiği belirtir. Daha sonra ise bu isimden ârif kulun payına düşenin dini ilimleri tahsille ve özellikle de Allah'ı zat ve sıfatları itibariye tanımakla meşgul olması olduğunu ifade eder. Ona göre ârif kimse bunu kendi ahvalini murakabe ederek elde edebilir. Çünkü Allah Teâlâ ilimde son noktadır. Kişinin içindekileri bilir, sırlarına muttali olur. Abdülhay Celvetî'ye göre aynı âyette yer alan Allah'ın "Hakîm" sıfatı da sonsuz hikmet sahibi anlamında olup ilmin kemalini, amelde ihsanı ve sağlamlığı ifade etmekte olup zât ve fiil sıfatlarının her ikisinden mürekkeptir. Bu sıfattan ârifin payına düşen de şu iki hususta çok fazla çalışıp gayretli olmaktır: Birincisi ilâhî bilgileri tahsil yoluyla nazarî kuvvetini mükemmelleştirmek; ikincisi de nefsini kötü şeylerden ve dünyanın süsüne rağbetten temizleyip kendisini Allah'a yaklaştıracak şeylerle meşgul olmak suretiyle amelî kuvvetini olgunlaştırmaktır. Ta ki Allah'ın "Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir." (Bakara 2/269) sözünün kapsamına dahil olabilsin.[112]

Fetih sûresinin 7. âyetindeki Allah Teâlâ'nın "Azîz" sıfatıyla ilgili müfessirimizin açıklamalarına göre de ârifin payına düşen; kendini küçük düşürmemesi, insanlardan dilenerek veya onlara muhtaç olarak kendini zelil kılmamasıdır.[113]

Yine müfessirimiz Fetih sûresinin 11. âyetindeki كَانَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا "Al-

110 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 9a.
111 Fetih kavramının lügavî ve ıstılâhî anlam alanı hakkında bkz. Şen, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı", s. 169-171.
112 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 14b.
113 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 21a.

lah yaptıklarınızdan bütünüyle haberdardır” ifadesi ile Allah’ın, Hz. Peygamber ve ashapla birlikte Kâbe’ye doğru yola çıkmayarak geride kalan bedevîlerin bahanelerinin yalan olduğunu açıkladığı ve onların asıl içlerinde gizledikleri şeylerden haberdar olduğunun kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre âyetteki “Habîr” sıfatından ârife düşen ise ârifin iç dünyasındaki hallerden gafil olmaması, onda meydana gelen hasarları düzeltip ıslah etmekle uğraşmasıdır.[114]

Müellif Fetih sûresinin 14. âyeti bağlamında ise düşünen bir ârifin Allah’ın “Gafûr” ve “Rahîm” isimlerinden nasibine değinmiştir. Buna göre mağfireti çok anlamına gelen Gafûr isminden teemmül eden ârifin payı; Allah’ın sevdiğinin iyi hasletleri hariç sırlarını ifşa etmediğini, ona yaptığı tehditlerden vazgeçtiğini ve onu müsamaha ile karşılayıp nimetleriyle ödüllendirdiğini bilmesidir. Rahîm de rahmet konusunda mübalağa ifade edip dilde ince kalpli olma, acıma, lütuf ve ihsanda bulunma anlamına gelir. Allah’ın kullarına rahmeti ise onlara nimet verme ve onları zarardan koruma isteği anlamında zâtî; nimet verme, zararı def etme bakımından da fiili sıfatlardandır. Ârifin Allah’ın bu sıfatından payına düşen ise bâtını ile Allah’ın kudsiyetine yönelmesi, ona tevekkül etmesi, ona sığınması, onun zikriyle meşgul olması ve ondan meded ummasıdır.[115]

Yine müellife göre Allah’ın “Semî‘” ve “Basîr” isimlerinden ârifin nasibi de onun Allah’tan gelen bir lütufla işittiğinin ve gördüğünün bilincinde olarak Allah’ın üzerindeki bu hakimiyetini küçümsememesi, sözlerindeki ve fiillerindeki bütün halleri murakabe etmesidir.[116]

d. Yakîn

Abdülhay Celvetî’nin peygamberleri ve velileri Allah’ın vahiy ve ilhamına mazhar oldukları için diğer insanlardan ayrı bir konumda tuttuğu hususlardan biri de yakînî imandır. Müfessirimiz âyetteki لِيَزْدَادُوا اِيمَانًا مَعَ اِيمَانِهِمْ “İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye...” (Fetih 48/4) ifadesi bağlamında yakînî iman sahibi olmaları açısından insanların farklı derecelerde olduğunu, bazılarının diğerlerinden daha kuvvetli bir iman taşıdıklarını dile getirir. Burada ümmetin geneli birinci mertebede; enbiyâ ve mükâşefe ehlinin yakînî imanları ise keşf ve müşahede konusundaki durumlarına göre daha özel olan ikinci mertebededir.[117]

114 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 26a-26b.
115 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 28a.
116 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 40b.
117 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 11b-12a.

e. Rıza Makamı

Abdülhay Celvetî, Allah'ın لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنينَ "Muhakkak ki Allah mü'minlerden razı olmuştur." (Fetih 48/18) sözünün tefsirinde beyânî açıklamalarının ardından tasavvufî izahlara başvurmuştur. Ona göre âyetin bu kısmı Hz. Peygamber ile birlikte umre için Hudeybiye'ye doğru sefere çıkan mü'minlerin sevincini, geride kalanların da pişmanlıklarını tamamlamaktadır. Çünkü Allah'ın rızası dünyadan ve onun içindekilerden daha büyüktür. Birinciler bunu elde etmişler, ikinciler ise kaçırmışlardır. Nitekim رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ "Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular" (Mâide 5/119, Tevbe 9/100, Mücadele 58/22, Beyyine 98/8) âyetinde de buyrulduğu gibi Allah kulundan, kul da Rabbinden razı olmuştur. Rıza makamı makamların kilitlerinin anahtarı ve salikler tarafından en çok arzu edilen menzildir. Hakikatte bütün makamlar ârifler içindir. Ancak lâhût alemine açılan en üstün kapı da rıza kapısıdır. Bu sebeple "Rıza Allah'ın yüce kapısıdır" denilmiştir. Rızanın hakikati ise kulun Allah'ın rızası için kendi rızasını terk etmesi; alameti de nimet ve belanın, bolluk ve darlığın kulun nezdinde eşit olmasıdır.[118]

Müellif ayrıca bazı mutasavvıfların rıza ile ilgili sözlerini naklederek Rabi'atü'l-Adeviyye'nin "Kul nimeti örttüğü gibi musibeti de örttüğünde rıza makamı ile hakikate erer." ve Bayezid-i Bistâmî'nin "İstememeyi istiyorum" dediğini belirtmiştir.[119] Müellife göre hakikatte bu makam çoğunlukla musibet anında ortaya çıkar. Bunun belirtisi kulun Allah'ın hükmüne karşı kalbinde hiçbir sıkıntı duymaması ve tamamen ona teslim olmasıdır.[120]

f. Sekînet

Abdülhay Celvetî, هُوَ الَّذي اَنْزَلَ السَّكينَةَ في قُلُوبِ الْمُؤْمِنينَ لِيَزْدَادُوا ايمَانًا مَعَ ايمَانِهِمْ وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَليمًا حَكيمًا "İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine sekînet indiren O'dur. Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah bilendir, her şeyi hikmetle yapandır." (Fetih 48/4) âyetindeki sekînetten maksadın ne olduğunu âyetin metinsel ve tarihsel bağlamı içinde izah ettikten sonra sekînetin tasavvuftaki yeri konusunda açıklamalar yapmıştır. Ona göre sekînet sebat, mutmain olma, vakar, azamet ve Allah'ın vaadine güven anlamlarına gelir. Allah mü'minlerin Hudeybiye anlaşmasından kaynaklanan korkularını emniyete çevirerek onlara güven vermiştir.[121]

118 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 32b.
119 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 33a.
120 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 33a.
121 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 11a, 45b.

Tasavvufî açıdan bakıldığında ise bu sekînet, mü'minlerin sırlarını müşahede nûrlarının ortaya çıkmasıdır. Böylece onunla gaybden gelen bilgiler ve ilahi imtihanlar çoğalır. Bununla da mü'minlerin imanlarının nûrları artar. Sekînet aynı zamanda ünsiyet ve basiret sahibi kemal ehlinin kalplerinde cemalin keşfinin görülmesidir. Basiret de âriflerin kalplerindeki celâlin keşfi olup ârifler bir takım ender gaybiyatı ve kalplerdeki acayip halleri onunla görürler. Nitekim âyette artmasından bahsedilen iman da basirettir. Bazıları da Allah'ın kuluna keşf bahşettiği ilk şeylerin sırasıyla mârifetler, vesileler, sekînet ve basiretler olduğunu söylemişlerdir. Kul en sonunda bu basiretler ile Hakk'ı keşfettiğinde özü itibariyle eşyayı tanıyacaktır.[122]

g. Allah'ın Göklerdeki ve Yerdeki Ordusu

Abdülhay Celvetî Fetih sûresinin 4. âyetindeki göklerin ve yeryüzünün ordularının Allah'a ait olduğundan bahseden ifadeyi çeşitli açılardan tefsir etmektedir. Ona göre bu ifade öncesiyle irtibatlı olup Allah'ın mü'minlere bir nimet olarak Bedir ve Hendek'te olduğu gibi semadaki ordusuyla bu sekîneti indirmesini ifade eder. Ya da burada göklerde meleklerin; yeryüzünde de insan, cin ve vahşi hayvanların ve kuşların onun emrinde olması kastedilmiştir. Bir başka görüşe göre de âyette mü'minlerin orduları dahil bütün orduların hepsinin hesabı ve kontrolünün Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. Allah nasıl dilerse onları öyle yönlendirir. Hüküm ve maslahat gereği bazısını bazısıyla def eder, bazen de aralarında sulh nasib eder. Bu sebeple mü'minler Mekke'ye giremedikleri için üzülmemelidir. Umulur ki onların olumsuz gördükleri şeyde hayır vardır.[123] Abdülhay Celvetî bunların ardından ise âyete tasavvufî bir yorum getirmiştir. Ona göre âyette bahsedilen gökler ve yeryüzünden kasıt âriflerin ruhlarının seması ve kalplerinin arzıdır bu gök ve arzın orduları da Allah'ın emrindedir. Onların nefisleri ile Allah düşmanlarının gönüllerine darlık verir, kalplerini sıkar. Taş gibi olurlar. Dalalet ve helak ateşlerinin arasına düşerler.[124]

Müellif ayrıca burada mutasavvıf Sehl b. Abddullah et-Tüsterî'nin görüşüne de yer vermiştir ki ona göre Allah'ın çeşitli orduları vardır; semadaki orduları melekleri, yerdeki ordusu da Kur'an'dır. Ya da gökteki orduları nebiler, arzdaki ise velilerdir.[125]

122 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 11a.
123 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 14a-14b.
124 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 14a.
125 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 14a.

h. Manevî Açıdan Kör, Topal ve Hasta Olmak

Fetih sûresinin 17. âyetinde âmâ, topal ve hasta olanların savaşa katılma zorunluluğunun olmadığı belirtilir. Abdülhay Celvetî de âyetin tefsirinde savaşmaya elverişli olmadıklarından dolayı kişilerin bu durumlarının teklife mani olduğunu ifade etmiştir. Ancak müellif, daha sonra Kur'an'ın zahir manasının ardında bir de bâtın manasının olduğunu ve remz yoluyla bu bâtınî manasının da anlaşılabileceğini ifade ederek manevî bakımdan kör, topal ve hasta olma konusunda tasavvufî perspektiften açıklamalar yapmıştır. Buna göre asıl âmâ kimse ezelin ve gaybın derinliklerine bakamayan kimsedir. Topal da sırrı ve ruhu, ezelî ve ebedî meydanlarda seyir esnasında topallayandır. Topal olan kahr meydanlarında da yürüyemez. Çünkü orada kibriyâ, azîmet ve bekâ tufanların saldırıları vardır. Kişi müşahede makamından mücahede makamına gelemediğinde bu şekilde topal olur. Hasta ise Allah'a olan muhabbeti, müşahedesi ve O'nun cemalini görmesi kendisini hasta etmiş olan kimsedir ki bu da mazurdur.[126]

ı. Hakk'ı Müşahede Etme Arzusu

Abdülhay Celvetî, "And olsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi." (Fetih 48/27) meâlindeki âyeti irab ağırlıklı olarak tefsir ettikten sonra âyetteki لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ "Muhakkak Mescid-i Haram'a gireceksiniz" ifadesi bağlamında bir takım tasavvufî açıklamalar yapmıştır. Buna göre âyette aynı zamanda Hakk'ı müşahede arzusunda olanların durumuna işaret vardır. Yani onlar örtüler kaldırıldıktan sonra ubûdiyetin mahrum etmesinden emin bir şekilde, korkmadan rubûbiyetin haremine gireceklerdir.[127]

Yine Abdülhay Celvetî'ye göre sûrenin 29. âyetinde mü'minlerin vasf edildiği تَرٰيهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا "Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün." ifadesi azamet nûrlarını görmekten dolayı yapılan rükû ile celal ve cemali görmekten kaynaklanan secde halini anlatmaktadır. Mü'minler zâta dair keşiflerinin artmasını, örtülerin kaldırılıp vuslatın gerçekleşmesini talep ederler ki

126 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 32a.

127 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 48a. Yazar yine aynı âyette Allah'ın kendisi için kullandığı, istisnâ bildiren اِنْ شَاءَ اللّٰهُ "Eğer Allah dilerse" ifadesi hakkında da Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin "Bu istisnâ kulun ona muhtaç olduğunu tekit etmek, kullarını her hal ve vakitte eğitmek ve eğer Allah ilminin kemaline rağmen istisnâda bulunuyorsa ilminin eksikliğine rağmen insanoğlunun istisnâ etmeksizin hüküm vermesinin caiz olmadığı konusunda onları uyarmak içindir" dediğini nakletmiştir. (bk. aynı yer.)

bu Allah'ın يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا "Allah'tan lütuf ve rıza isterler." sözüyle ifade edilen büyük rıdvanının mahallidir.[128] Ayrıca âyetteki سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ "Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir." ifadesinden anlaşıldığına göre mü'minlerin yüzlerindeki izler; Allah'ın ceberûtunun büyüklüğünü görmekten dolayı O'nun melekûtuna boyuna eğerek secde ettiklerinde onlara açılan nûrları müşahededen kaynaklanan nûrların izleridir.[129]

i. Mü'minlere Vaad Edilen Nimetler

Abdülhay Celvetî, sûrenin sonundaki وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْرًا عَظِيمًا "Allah onlardan inanıp iyi işler yapanlara mağfiret ve büyük mükâfat vaad etmiştir." (Fetih 48/29) ifadesiyle Cenab-ı Hakk'ın kullarına vaad ettiği nimetler hakkında seleften gelen nakillerle açıklama yaptıktan sonra âyeti tasavvufî açıdan da yorumlamayı tercih etmiştir. Ona göre vaad edilen bu nimetler; gaybı kalp ile görmenin ve gaybı görerek tasdik etmenin nûrları; "salih ameller" de Rahmân'ın cemalini arzulayanların dünyevi şeylerden uzak olmaları anlamındadır. Allah onların kulluk ve O'nun rubûbiyyetinin hakikatini idrak etmek konusundaki kusurlarını "mağfiret" edecektir. Çünkü Allah'a yakışır bir şekilde ona kulluk etmeğe onların gücü yetmez. Ayrıca âyette ifade edildiği üzere onların kazanacakları "ecir" de Allah'a yakınlık ve vuslat nûrlarıdır.[130]

6. Dille İlgili Değerlendirmeler

Abdülhay Celvetî, âyetleri tefsir ederken çoğu zaman dille ilgili değerlendirmeler ortaya koymuştur. Mananın tespiti, âyetler arasındaki irtibatın kurulması, âyetlerdeki belagat özelliklerinin izahı gibi çeşitli gayelerle gramer ve belagata dair açıklamalar yapmıştır.

Örneğin o, مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ "Muhammed (a.s.) Allah'ın elçisidir." (Fetih 48/29) cümlesinin irabıyla ilgili ihtimallerden bahsetmektedir. Müellife göre "Muhammed" mübtedâ, "Resûlullâh" ise haberdir. Ancak "Muhammed" kelimesinin mahzuf bir mübtedânın haberi ve "Resûlullâh"ın ondan bedel, beyan veya sıfat olduğunu söylemek de caizdir.[131]

Celvetî, لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ اِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا "Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir." (Fetih 48/18) âyetin-

128 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 53b.
129 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 54b.
130 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 58a.
131 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 52a.

deki “fe-alime mâ fî kulûbihim” ibaresinde yer alan “fâ” harfinin göreviyle ilgili bir itiraza değinir. Bu itiraza göre “fâ” harfine, eğer takibiyye manası verilirse Allah’ın onların kalplerindeki sadakat ve vefayı bilmesi onlardan razı olduktan sonra gerçekleşmiş olur. Oysa bunun aksi olmalıdır. Müellife göre ise “fâ” harfinin müteallakı “iz yübâyi‘ûneke” (sana biat ederlerken) ifadesidir. Yani Allah onlar biat ettiklerinde onların kalplerindeki sadakati bilmiş ve onlardan razı olmuştur. Aynı şekilde âyetteki “fe-enzele’s-sekînete aleyhim” (onlara sekîneti indirdi) ifadesindeki “fâ” harfi de takibiyye manasında olup Allah’ın onlardan razı olduktan sonra onlara sekîneti indirdiğini ifade eder.[132]

Müfessirimiz bir başka yerde ise İbnü’l-Cevzî’den yararlanarak لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ “(Bütün bu lütuflar) mümin erkeklerle mümin kadınları cennetlere koyması içindir…” (Fetih 48/5) âyetindeki “li-yüdhile” kelimesinin başındaki lâm harfinin müteallakıyla ilgili ihtimaller hakkında bilgi vermiştir. Birinci ihtimale göre lâm harfinin müteallakı mahzûf bir “imtihan ederiz” fiilidir. Yani âyet, müminleri cennetlere koyması için imtihan ederiz, anlamındadır. İkinci olarak sûrenin başındaki “İnnâ fetahnâ” ifadesiyle ilgilidir. Bu durumda da, müminleri cennetlere koyması için biz sana apaçık bir fetih ihsan ettik, anlamı ortaya çıkar. Üçüncü açıdan ise lâm’ın müteallakı sûrenin 3. âyetindeki “yensurake” fiilidir. Sanki Allah cennete girmeleri için mü’minlere yardım etmiştir. Son olarak da lâm harf-i ceri 4. âyetteki “yezdâdû” fiiline müteallık olabilir, ancak bu problemlidir.[133]

Celvetî tefsirinde bazen de âyetlerdeki belâgî hususlara değinmiştir. Örneğin اِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (Fetih 48/10) âyetindeki يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” cümlesi hâl veya istiâre-i tahyîliyye yoluyla kendisinde önceki cümlenin muhtevasını tekid eden yeni bir cümledir. Çünkü Allah hakiki anlamda el sahibi olmaktan münezzehtir.[134]

Yine müellife göre فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا اِنْ اَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا اَوْ اَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا “Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse O’na karşı kim bir şeye sahiptir.” (Fetih 48/11) ifadesindeki soru bilinmeyen bir meselenin cevabını öğrenmek için sorulmuş gerçek bir soru değil, Allah onlar için bir fayda veya zarar dilediğinde buna engel olamayacaklarını ifade eden bir istifhâm-ı inkârîdir.[135]

132 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 34a.
133 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 15b-16a.
134 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 23b.
135 Abdülhay Celvetî, *Fethu’l-Beyân*, vr. 26a. Müellifin dille ilgili diğer açıklamaları için bk. *Fethu’l-Beyân*, vr. 4b, 5a, 6a, 6b, 15b, 17b, 23b, 24a, 26b, 27a, 27b, 28a, 36a, 36b, 41a, 42a, 43b, 44b, 45a, 49a, 50b, 51b, 52a, 57a.

7. Kelâmî Değerlendirmeler

Abdülhay Celvetî'nin Fetih sûresi tefsirinde yer verdiği kelâmî açıklamalar oldukça azdır. Açıklamalarında itikadî meseleleri tasavvufî perspektifle içe içe ele almaktan kaynaklı müphemlikler olsa da Ehl-i sünnet akaidini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin O, هُوَ الَّذي اَنْزَلَ السَّكينَةَ في قُلُوبِ الْمُؤْمنينَ لِيَزْدَادُوا ايمَانًا مَعَ ايمَانِهِمْ وَلِلّٰهِ جُنُودُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَكَانَ اللّٰهُ عَليمًا حَكيمًا "İmanlarını bir kat daha arttırsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur. Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır. Allah bilendir, her şeyi hikmetle yapandır." (Fetih 48/4) âyetini tefsir ederken imanın artması meselesine değinir. Müellife göre âyette imandaki artma ile yakînî ve itmi'nân boyutunda bir artış kastedilmektedir. Bununla birlikte imanda artma-eksilme olup olmayacağı konusunda farklı görüşler söz konusudur. Mesela bazıları için tasdikin yakînî olmasıyla taklîdî olması eşit iken bazılarına göre kişinin ameliyle birlikte tasdik artıp eksilebilir. Bu durumda birinci duruma göre iman artma eksilme kabul etmez, ancak ikincisinde artıp eksilebilir. Bir görüşe göre ise imanın kendisi artmaz, âyetler nazil oldukça iman edilecek konular artmıştır. Abdülhay Celvetî bu meseleye bir de tasavvufî açıdan açıklama getirir. Ona göre işin hakikati; tasdikin farklı mertebelere karşılık gelen şiddet, zayıflık ve yakînlik kabul etmesidir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn gibi bu mertebelerden biri diğerinden daha kuvvetli olur. Yakînî iman sahibi olmak konusunda ümmet aynıdır. Ancak peygamberler ve mükâşefe ehli üst mertebededirler. Zira haberle elde edilen bilgi ayan beyan müşahede etmekle bir değildir. Ayrıca iman kökleri yerde dalları gökte olan bir ağaca benzer. Kökü sabittir ama sulandıkça gövdesi ve dalları büyür, boyu artar. İşte imanın dalları da ahlak ve faziletler ile salih amellerdir. Diğer taraftan varlık mertebeleri açısından iman ayanda, zihinde ve ibarede tezahür eder. Bu mertebeler içinde aynî varlık asıldır. İmanın aynî varlığını kalpte hasıl olan ilahi bilgiler oluşturur. İmanın hakikati kalpte hasıl olan nûr olduğunda onunla Hak arasındaki perdeler kalktığı için bu nûr artma ve eksilme, kuvvet ve zayıflık kabul eder. Söz konusu perdeler kalktıkça imanda da bir artma ve kemale erme gerçekleşir. İmanın nûru göğüste yayılır, ferahlama hasıl olur ve kalp eşyanın hakikatlerine muttali olur, bilinmeyen mevzular keşfedilir.[136]

Abdülhay Celvetî, لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ "Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlasın diye…" (Fetih 48/2) ifadesinin tefsiri bağlamında ise peygamberlerin günah işlemekten masum olmaları konusuna değinmiştir. Müellifin verdiği bilgilere göre ulemanın ekseriyeti peygamberlerin günah işlemelerini caiz görmez. Fakat Haricilerden bazıları bunu caiz

136 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 11b-12b.

görmüş ve bu âyeti de delil getirerek peygamberlerden günah sudûrunun cevâzına hükmetmişlerdir. Çünkü ilgili âyetten mağfiretin günahtan sonra olduğu anlaşılmaktadır. Müellife göre bu iddia çeşitli şekilde cevaplanabilir. Bir görüşe göre bu günahlar peygamberlik gelmeden öncedir ya da bunlar peygamberlikten önce işlenen küçük günahlardır. Yine bunlar evlâ olanın terki kabilen şeyler olup günah olarak isimlendirilmeleri Resûlullâh'tan sudûrunun büyük bir şey olarak görülmesindendir. Diğer bir anlayışa göre ise bunlar aslında ümmetin günahları olup ümmetin peygamberi olması hasebiyle Resûllullah'a nispet edilmiştir.[137] Yine Celvetî'ye göre Hz. Peygamber'in masumiyetiyle ile ilgili bu âyetten yola çıkarak diğer bütün peygamberlerin de günah işlemekten masum olduklarını söyleyebiliriz.[138]

8. Fıkhî Değerlendirmeler

Abdülhay Celvetî, tefsirindeki fıkhî izahlarda konuyla ilgili görüşleri zikretmeye önem vermiş, ancak kendi tercihini de belirtmiştir. Örneğin o, هُمُ الَّذينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْىَ مَعْكُوفًا اَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ "Onlar, inkâr eden ve sizin Mescid-i Harâm'ı ziyaretinizi ve bekletilen kurbanların yerlerine ulaşmasını men edenlerdir...." (Fetih 48/25) âyetinin tefsiri bağlamında hac ve umrede kurban kesim yeriyle ilgili açıklamalar yapmıştır. Âyette de ifade edildiği gibi umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek ve orada kurban kesmek isteyen Hz. Peygamber ve beraberindeki mü'minler müşrikler tarafından engellenmişlerdi. Hudeybiye anlaşmasının sonucu olarak mü'minler geri dönmek zorunda kalınca Hz. Peygamber orada kurbanlık develeri kesmiş ve başını traş etmişti. Ashap da biraz tereddüt yaşadıktan sonra onun gibi yapmıştı. Müfessirimiz burada Kâdî Beyzâvî'den alıntı yaparak kurban kesim yerinin; kesilmesi helal olan mekan, yani Mina olduğunu, ancak bunun da başka bir yerde kurbanların kesilmesinin caiz olmayacağı anlamına gelmeyeceğini söyler. Ona göre eğer öyle olsaydı Resûlullâh engellendiği yer olan Hudeybiye'de kurbanını kesmezdi. Bununla birlikte Beyzâvî'ye göre bu durum Hanefiler için "Hareme girmekten alıkonulan (muhsar) bir kimsenin kurban kesme yerinin Harem olduğu" görüşüne bir delil olmaz. Müfessirimiz buna karşılık Hanefî olması hasebiyle Hudeybiye'nin bir kısmının Harem'den olduğunu ifade etmiştir.[139]

Müfessirimiz Fetih sûresinin 29. âyetinin tefsirinde mü'minlerin "kendi aralarında merhametli" (رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) olmalarını izah ederken insanların birbirle-

137 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 6b.
138 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 10b.
139 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 41a.

rine olan muhabbet ve merhametlerini gösterme şekilleri olan tokalaşma, sarılma ve öpme gibi hallerin fıkhî durumuna dair açıklamalar yapmıştır. Ona göre insanların aralarında musafaha (tokalaşma, el sıkışma) yapmaları ittifak ile caizdir. Ancak sarılma/kucaklaşma ve öpme hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre öpme, eğer el öpme ise caizdir. Nevevî de kişinin zahidliğine, salih olmasına, ilmine, şerefine, güvenirliğine, yaşının büyük olmasına vb. hususlara hürmeten elinin öpülmesinin mekruh değil, bilakis müstehab; dünyevî gayelerle kişinin zenginliği ve makamı için elini öpmenin ise ileri derecede mekruh olduğunu söylemiştir.[140]

Sonuç

XVII. asırda Osmanlılar tarafından çok sayıda sûre tefsiri kaleme alınmıştır. Osmanlı müfessirlerinin gazâ ve cihad peşinde koşan Osmanlı devlet ricâlini ve asâkirini cesaretlendirip manevi olarak teyid etmek için kaleme aldıkları Fetih sûresi tefsirleri de bu tefsirler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu literatürün dikkat çeken örneklerinden biri Celvetî şeyhi Abdülhay Celvetî'ye ait *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân* adlı Fetih sûresi tefsiridir. Abdülhay Efendi, mutasavvıf kişiliği yanında ilmî ve sanatçı yönleriyle Celvetiyye'nin Balkanlarda ve İstanbul'da tesisi ve yayılması açısından etkili olmuş bir sûfî bir alimdir. Devletin bir takım siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntılar yaşadığı bir dönemde Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi şeyhi iken yazdığı bu tefsiri onun ilmî dirayeti ve mutasavvıf kişiliğinden izler taşımaktadır.

Kelâmullâh'ı tefsir etme arzusu ve Sultan II. Mustafa'ya cihadda muzaffer olması için dua ve tazarruda bulunma isteği gibi dinî, ilmî ve vatanî saikler Abdülhay Efendi'nin Fetih sûresini tefsir etmesine vesile olmuştur. Tefsir anlayışı bakımından müfessirimizin rivayet ve dirayet yöntemini birlikte kullandığı görülmektedir. Abdülhay Efendi Fetih sûresinin medenî olması, nüzulü ve fazileti gibi hususlar ile âyetlerin tefsirinde âyetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn kavillerine dayalı olarak açıklamalar yapmıştır. Kıraat farklılıklarına değinmiştir. Sıhhat bakımından müşkiller taşıyan Havâss-ı Kur'ân'a dair rivayetleri önemsediği görülmektedir. Âyetlerdeki bazı kavramların lügat ve ıstılah anlamları hakkında bilgi vermiş, müphem ifadelerle ne kastedildiğini belirtmiş, âyetlerdeki bir takım nüktelere işaret etmiştir. Müfessirlerin ihtilaf ettikleri konularda mevcut görüşleri zikrettikten sonra kendi kanaatini delil ve sebepleriyle ortaya koymuştur. Hemen her âyetle ilgili olarak mananın tespiti, ibareler arasındaki irtibatın kurul-

140 Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân*, vr. 53a-53b.

ması ve belâgî yönlerin izahı için gramer ve belâgata dair açıklamalar yapmıştır. Tefsirde kelam ve fıkıhla ilgili değerlendirmeler oldukça az olmakla birlikte müfessirimiz bu hususlarda Ehl-i sünnet akaidi ve Hanefî mezhebi çizgisinde kanaatler belirtmiştir.

Abdülhay Efendi, bir Celvetiyye şeyhi olması hasebiyle âyetlerin tasavvufî yorumlarına da tefsirinde yer vermiştir. Zira kendisi Kur'an'ın genele hitap eden zâhir anlamlarının yanında özel şahsiyetlere hitap eden bâtınî anlamlarının bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak onun eserini salt işârî tefsir kategorisinde değerlendirmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Bize göre eserindeki azımsanmayacak ölçüde tasavvufî izah ve değerlendirmelerin yanında onun tefsirlerinde beyânî anlayış hakimdir. Nitekim o, öncelikle âyetlerin beyânî açıdan rivayet ve dirayete dayalı olarak ayrıntılı tefsirini yapmış, daha sonra tasavvufî te'villere yer vermiştir. Abdülhay Efendi için tefsirlerini beyânî yöntemi esas alarak tasavvufî yorumlarla zenginleştirdiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Ayrıca bize göre onun bu tür açıklamaları kalbe doğan keşf veya işaretten ziyade i'tibâr/analoji yöntemine dayanmaktadır. Çünkü o; hidâyet, manevî fetih, ârif kimselerin Allah'ın isimlerinden alacağı paylar, yakînî iman, rıza makamı, sekînet, Allah'ın göklerdeki ve yerdeki orduları, manevî nimetler ve hastalıklar ve Hakk'ı müşahede arzusu gibi konuların tasavvufî perspektifleri ile âyetlerin mefhumu arasında bir benzerlik kurarak tasavvufî çıkarımlar yapmıştır.

Kaynakça

Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, I/6 (1999), s. 249-303.

Abdülhay Celvetî, *Fethu'l-Beyân li-Husûli'n-Nasr ve'l-Feth ve'l-Emân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 34.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1416/1995.

Aksoy, Hasan, "Fetihnâme", *DİA*, XII, 470-472.

Albânî, Ebû Abdurrahman Muhammed el-İşkodrî, *es-Silsiletü'z-Za'îfe ve'l-Mevzû'a ve Eseruhe's-Seyyi' fi'l-Ümmet*, Dârü'l-Maârif, Riyâd 1412/1992.

Ayvansarayî, Hüseyin b. İsmail Hüseyin, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, (haz. Ali Satı'), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281.

Başbakanlık Osmanlı Arşiv Rehberi, İstanbul 2000.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Begavî: Me'âlimü't-Tenzîl*, Dârü İbn Hazm, Beyrut 1423/2002.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin el-Horasânî, *ez-Zühdü'l-Kebîr*, Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1969.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsıruddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn,* Ravza Yayınları, İstanbul 2008.

BOA, İE.EV.. 59/6461; AE.SAMD.III 230/22094, AE.SMHD.II. 117/9886, 29/1830, 44/2889, AE.SSLM.III 61/3633; C..EV.. 10/484, 3/135; EV.BRT. 127/6, 146/14, 146/23, 159/19, 164/8, 164/9, 170/6-11, 175/34, 178/20, 186/18, 188/54, 189/2, 194/25, 209/5, 214/9, 224/7, 244/7, 262/16, 266/11, 280/23, 287/4, 318/5, 324/2, 5/2, 58/13, 78/18, 79/25, 85/24; MAD.d.. 14308.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (nşr. Mustafa Dîb el-Boğa), Dârü'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımaşk 1413/1993.

Bursalı, Mehmed Tâhir Efendi, "Fezail-i Cihad Hakkında Müellefat-ı Osmaniyye", *Sebîlu'r-Reşâd/Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul, 10 Kanunisani 1328/23 Ocak 1913, c. II-IX, sy. 46-228, s. 347-348.

-------------------, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1342.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl et-Temîmî es-Semerkandî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dârü'l-Muğnî li'Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000.

Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 1419/1998.

Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadîsiyye, Riyad ts.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, TDV (Tıpkı Basım), Ankara 2015.

Emecen, Feridun, "Osmanlılar", *DİA*, 2007, XXXIII, 487-496.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârü't-Tunûsiyye, Tunûs 1984.

İbn Atıyye el-Endelûsî, *Muharrerü'l-Vecîz*, Dârü İbn Hazm, Beyrut ts.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail ed-Dimaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü Kurtuba, Kahire 1421/2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımaşk 1404/1984.

İmamoğlu, Abdullah Taha, "I. Dünya Savaşı'na Bibliyografik Bir Katkı: Osmanlı'da Cihad Risaleleri", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, 1-2 Mayıs 2008*, İstanbul 2009, s. 151-159.

Kafadar, Cemal, "Gazâ", *DİA*, 1996, XIII, 1996, 427-429.

Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, haz. Ali Özek v.dğr., Ankara: TDV, 2000.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1427/2006.

Maden, Şükrü, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD) –Türkiye'de İslâmi İlimler: Tefsir ve Kur'an İlimleri I Sayısı-*, IX/18 (2011), s. 241-273.

-------------------, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu'l-Müslim*, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y., ts.

Namlı, Ali, "İsmâil Hakkı Bursevî", *DİA*, XXIII, 102-106.

Özcan, Abdülkadir, "Mustafa II", *DİA*, XXXI, 275-280.

Özcan, Nuri, "Abdülhay Celvetî", DİA, I, 228-229.

Pamuk, Şevket, *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Râzî, Ziyâeddin Ömer Muhammed Fahreddîn, *Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmanî*, (nşr. Nuri Akbayar-Seyit Ali Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Süyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 1424/2003.

Şen, Ercan, "Çağdaş Bir Tefsir Yöntemi Olarak Konulu Tefsir Ekolü ve Örnek Bir Konulu Tefsir Denemesi: Kur'an'da Fetih Kavramı", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya*, 2015, s. 161-177.

Şimşek, Selami, "Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, 20-22 Mayıs 2005*, 2006, II, s. 101-124.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân: Tefsîrü't-Taberî*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1431/2010.

Tirmizî, Muhammed b. *Îsâ, Sünen*ü't-*Tirmizî*, Şirketü Mektebe Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1395/1975.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307.

Yılmaz, Hasan Kamil, "Celvetiyye", *DİA*, VII, 273-275.

-------------------, *Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yayınları, İstanbul 1999.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâikı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdüsselâm Şahin), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1424/2003.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.

Osmanlı Halkının 'Muteber' Kitapları: *Tibyân Tefsiri* Örneği

Recep Arpa

Doktor adayı, Uludağ Üniversitesi SBE

Giriş

Osmanlı'nın egemen olduğu yüzyıllar boyunca toplum içerisinde bir yandan medreselerde ilmî faaliyetler devam ederken öte yandan da câmi, tekke ve zâviyelerde halka dinî-ahlaki eğitim veriliyordu. Birçok toplumda olduğu gibi Osmanlı'daki dini anlayış da göz önüne alındığında dinin "devlet İslâm'ı (resmî İslâm)" ve "halk İslâm'ı (geleneksel İslâm)" veya "medrese İslâm'ı (yüksek İslâm, kitâbî İslâm)" ve "tekke İslâm'ı (mistik İslâm)" şeklinde nitelendirilebilecek farklı vechelerinin ortaya çıktığı görülmekte, farklı İslâm anlayışlarından bahsedilmekte, bu anlayışların aynı dine inanmalarına rağmen öğreti açısından belli ölçülerde birbirlerinden ayrıldıkları ifade edilmektedir.[1] Aynı zamanda Osmanlı halk İslâm'ının büyük oranda tarikatlar tarafından yoğrulan bir inanç sistemi olduğu kabul edilmektedir. Çünkü medresenin ve devletin benimsediği İslâm anlayışı aklı ve sistemli bilgiyi ön plana çıkardığından kitlelerin duygularına daha az şey sunabilmiştir. Tarikatlar ise İslâm'ı halk katmanları seviyesine indirmeyi hedeflediklerinden Osmanlı'da halk İslâm'ı denildiğinde genelde tarikatlar İslâm'ı anlaşılmıştır. Osmanlı toplumundaki dini liderliği de genellikle tarikat şeyhleri üstlenmiştir. Bunun neticesinde Osmanlı Ana-

1 Bu ayrımlar ve tartışmalar için bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkibnâmeler,* Ankara 1992, s. 19-26; Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul 1992, s. 83, 90, 133, 160-1; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi,* İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 538-540; Arpaguş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 78-80.

dolusu'nda ve İslâm ülkelerinin çoğunda halk İslâm'ı "evliya kültü" merkezli gelişmiş ve mistik karakterli olmuştur. Osmanlı halk İslâm'ı kitâbî esaslardan çok toplumun geleneksel inanç ve hayat tarzının belirlediği esasları dikkate alan, kısmen hurafelerle karışmış tarzdaki Müslümanlık olduğu kabul edilmektedir.[2]

Türk toplumunun geniş kitleleri sözlü kültüre dayalı bir öğrenme sonucu dinlerini öğrenmişler ve bunu kültürlerine ve kişiliklerine mal etmişlerdir. Hatta belirtmek gerekir ki, bu sözlü kültür, sûfî dindarlığın mitolojik unsurunun derin izlerini taşımaktadır. Böyle olduğu içinde onun yazılı formları olan Battal Gâzi menkıbeleri, Kesik baş hikâyeleri gibi dini tema altında işlenen halk literatürü oluşmuştur. Osmanlı döneminin ürünleri olup sûfî anlayışı Ehl-i Sünnet çizgisiyle olağanüstü bir biçimde bağdaştırmayı başaran Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i ile *Ahmediyye, Muhammediyye, Mızraklı İlmihal*, tarikat şeyhlerinin Divanları hep sûfî dinî çoşkuyu Sünnî yahut Alevî-Bektaşi inanış ve ruhla birleştirmek suretiyle Anadolu müslüman Türkünün dînî kültürü ve toplumsallaşmasında önemli roller oynamış hatta oynamaya devam etmektedir.[3]

Osmanlı'nın egemen olduğu yüzyıllar boyunca toplum içerisinde bir yandan medreselerde ilmî faaliyetler devam ederken öte yandan da câmi, tekke ve zâviyelerde halka dinî-ahlaki eğitim veriliyordu. Bu müesseselerde dinî hayatın hem fikir ve gönül boyutu hem de uygulama ve pratikleri öğretiliyordu. Halk din bilgisini ya vâizlerin ve tasavvuf erbabının vaaz ve sohbet halkalarından ya da basit tarzda yazılmış ilmihal, mev'ize, din ve tarih kitaplarından karşılıyordu. Osmanlı halkının eğitim kurumlarına baktığımızda çeşitli mekânların eğitim ve öğretim kurumu olarak kullanıldığını görüyoruz. Çünkü Osmanlı tedris geleneğinde mekânın pek önemli olmadığı, insanların toplu bulunduğu ve öğrencilerin toplanabileceği her yerin ders ve sohbet halkası olduğu tespit edilmektedir. Bununla birlikte medreseler câmiler, tekke ve zaviyeler, köy odaları Osmanlı halkının eğitim kurumlarının başında gelir. Türk toplumunda medreseler oldukça sınırlı toplum kesimlerine hitap edip öğrenim imkanı sağlamış iken, özellikle tekkeler ve câmiler yaygın dini eğitim bakımından belli bir eğitim öğretim fonksiyonu görmüşlerdir.[4]

Medresenin sistematik belli kurallara dayalı resmi eğitimi değişik seviyelerdeki halka istenilen düzeyde hitap edememiştir. Şehir hayatında ulemâ

2 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 78-80.
3 Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 552.
4 Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 552.

çevresinden uzak kalan halkta oluşan boşluklar, zâviye ve tekkenin heyecan veren mistik eğitimi ve halkın kültür seviyesine uygun metotlarıyla doldurulmuştur. Medrese müfredatı içerisinde yer alan halk için anlaşılması zor eserler yerine tasavvuf erbabının ve gönül adamlarının yazdıkları *Ahmediyye, Muhammediyye, Envâru'l-'âşıkîn* gibi eserler halk arasında oldukça rağbet görmüştür.[5]

Kaynaklar Osmanlı toplumunu bütün kesimlerinin sohbet kültürüyle yetiştiğine ve ortak kültür oluşturmak amacıyla belli kitaplar çerçevesinde hareket edildiğine işaret etmektedir. Kış günlerinde evlerin misafir ağırlamaya tahsis edilmiş odalarında değişik kitapları okumak üzere sohbet toplantıları yapılmıştır. Özellikle kışa denk gelen ramazan aylarında teravihten sonra evlerde toplanılır, bu toplantılarda *Buhârî, Kısâs-ı Enbiyâ, Mesnevî şerhleri,* evliyâ hikayeleri, *Cihannümâ*, *Leyla ile Mecnun* yanında *Hayber Kalesi*, *Kesik Baş* gibi cenk masalları okunurdu.[6] Yakın zamanlara kadar devam etmiş olan bu tür sohbetlerde kadınlar *Ahmediyye, Muhammediyye, Sîretü'n-nebî, Envâru'l-'âşıkîn;* erkekler *Taberî Tarihi, Tibyân, Mevâkib ve Konyalı Vehbi Efendi Tefsirleri, Ebû Müslim-i Horasânî, Battal Gazi, Kerbelâ* gibi eserleri okuyup bunlar üzerinde konuşurlardı.[7] Günümüzde de Anadolu'nun değişik kesimlerinde bu çeşit odaların ve kitap okunan ders halkalarının az da olsa bulunduğu tespit edilmektedir. Bu toplantılar okuma bilen bir kimsenin takip edilen eserden okuması ve gerekli açıklamaları yapması şeklinde gerçekleşiyordu. Bu tarzda okunan kitapların başında *Ahmediyye, Muhammediyye, Kara Dâvûd* gibi eserler gelmektedir. Küçük yerleşim birimlerinde bu tür faaliyetler câmi hocaları veya bu alanda temayüz etmiş kişiler tarafından yürütülürdü. Bu kişiler halkın ihtiyacı olan dersleri okutmanın yanında, onların çeşitli konulardaki sorularına cevap vererek halkın eğitimini tamamen üstlenmişlerdir.[8]

Dinî tutum ve davranışların oluşmasında kitle iletişim araçları olarak mütalaa edilen dini kitapların, dinin hâkim olduğu bir dünya görüşüne göre şekillenmiş bir kişilik tipinin oluşmasında büyük rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle "halk Müslümanlığı" adı verilen katmanlar içinde geleneksel dini kültürün canlılığının korunmasında bu eserlerin etkisi oldukça fazladır. Yazıcıoğlu Mehmed Bîcan'ın (ö. 857/1453) *Muhammediyye'si,* Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın (ö. 870/1466'dan sonra) *Envâru'l-'âşıkîn'i,* Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469) *Müzekki'n-nüfûs'ü,* Ahmed Mürşidî Efendi'nin

5 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 91.

6 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 84.

7 Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1992, III, 86.

8 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 84.

(ö. 1174/1760) *Ahmediyye'si* gibi mev'iza türü eserler, Kutbüddîn İznikî'nin (ö. 821/1418) *Mukaddime'si, Mızraklı ilmihal,* Abdurrahman b. Yusuf Aksarâyî'nin *İmâdü'l İslâm'ı,* Kadızâde Ahmed b. Muhammed Emin İslâmbolî'nin (ö. 1197/1783) *Şerhi Vasiyyeti'l-Muhammediyye'si* gibi ilmihal türü eserler halkın İslâm anlayışının oluşmasında önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.[9] En-Nevevî'nin *El-Ezkâr,* Karadâvûdzâde Mehmed b. Ahmed'in (ö. 1170/1757) *Delailü'l-hayrât şerhi* gibi duâ türündeki eserler ve Ebû Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânu'l-'ârifîn, Tenbîhü'l-gâfilîn* ve Ya'kûb b. Seyyid Alizâde'nin (ö. 931/1525) *Şerhu Şir'âti'l İslâm'ı* da hedef kitlesi halk olan eserlerdendir. Bu eserlerin çoğu Osmanlı toplumunun içinden çıkmış Türkçe eserler iken, *El-Ezkâr, Delâilü'l-hayrât, Bustânu'l-'ârifîn, Tenbîhü'l-gâfilîn* gibi eserler Osmanlı toplumuna tercüme yoluyla dışarıdan gelmiştir. Bu eserler müslüman Anadolu Türkü'nün dini kültürünün oluşumunda önemli rolleri bulunan ve etkisi hala devam eden eserlerdir.[10]

Bu eserler halk söylemi oluşturmaları açısından incelendiğinde hepsinin bu konuda çok başarılı olduğu görülmektedir. Hayatın bütün alanlarını ilgilendiren yeme-içme âdâbı, komşuluk hakları, cemaatle namazın fazileti, âhiret ahvali, av ahlakı gibi çok çeşitli konuların ele alındığı bu eserlerde halk öğretisinde önemli bir durumda bulunan iman-küfür, ibâdet, mükâfât ve cezâ gibi konulara geniş yer verilir. Bütün bunlar halk öğretisinde dinî yaşantının belirleyici unsuru olarak ortaya konduğunu, özellikle namaz ve oruca daha fazla değer verildiğini ve dinin merkezi konumuna getirildiğini ortaya koymaktadır. Vurgu yapılan konulardan biri de yardımlaşma ve ahlâkî esaslardır. Bu da toplum fertlerinin cemaat ruhu içinde hareket etmelerini sağlamış ve bireysellikten ziyade toplumsal tercihleri ön plana çıkaran İslâmî anlayış modeli çizmiştir. Bu eserlerin hemen hepsinde görülen ortak nokta, amellerin karşılığında verilecek olan mükâfât ve cezâda sınırsız davranılması ve Allah'ın serbest bıraktığı alandaki helallerin günah veya küfür sayılması şeklinde ortaya çıkan aşırılıktır. Ter-

9 Osmanlı toplumunda okunan ve İslâm anlayışlarının oluşmasında etkili olan Türkçe kitaplar ile ilgili geniş bilgi için bk. Kara, Mustafa, "XIV. Ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *İslâmî Araştırmalar*, XII/2, Ankara 1999, s. 131-146; a.y., "XIV. Ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VIII, sy. 8, (1999) Bursa 2000, s. 29-58; Kara, İsmail, "Halkın Muteber Kitapları", *Osmanlı Ansiklopedisi,* İstanbul 1993, III, 156-7; Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı,* s. 27-54; Öztürk, Zehra, "Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, c. I, sy. 4, s. 142-143 "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 5(9), 2007, s. 412-426.

10 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı,* s. 23, 26.

gîb ve terhîb metodu ifrat derecesinde kullanılarak korku merkezli eğitim metodu uygulanmıştır. Eserlerde kullanılan üslûbun doğrudan bilgileri aktarma amaçlı olmadığı ve konuları sistemli anlatma gayreti içinde bulunmadıkları, bunun yerine dinî his ve duyguları harekete geçirecek tarzda canlı ve akıcı bir yöntemin takip edildiği ve belli başlı meselelere vurgu yapıldığı tespit edilmektedir. Teorik muhtevalı konular halka hitap edebilecek tarzda temsilî bir metot ve hikayeci bir üslupla aktarılmıştır. Bu da halkın teorik muhtevalı konuların aslî meseleleriyle meşgul olmak yerine tamamen hayata taalluk eden pratiğe dönük konularla ilgilenmelerini sağlamıştır. Fakat bu duygu yoğunluğu içindeki malzemenin dini niteliği incelendiğinde sahih olmayan rivâyetlere dayandığı dikkat çekmektedir. Zaman zaman Kur'ân'la bağdaşmayacak mevzu hadis, İsrâilî haber, efsane ve mitolojik anlatımları da kullanmışlardır. Fakat bütün bu kusurlarının yanında dini anlatma samimiyeti ve coşkusu içinde olduklarından Anadolu halkına İslâm'ı öğretmede ve yaşatmada büyük katkıları bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu eserlerin ilmî açıdan değerlendirilmesi, tahlil ve kritiğinin yapılması onların tamamen terk edilmesi ve değerlerinin yok sayılması anlamına gelmemelidir.[11]

Yukarıdaki mezkûr eserler gibi Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışının oluşmasında etkili olan, halkın dînî hayatına ve Kur'ân anlayışına büyük ölçüde te'sir eden 'muteber' kitaplardan biri de *Tibyân Tefsiri*'dir. *Tibyân Tefsiri* XVII. yüzyıl Osmanlı alimlerinden Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin yazdığı meşhur Türkçe tefsirdir. Osmanlıda ilk matbû Türkçe tefsir olan *Tibyân Tefsiri*, Padişah IV. Mehmet'in isteği üzerine yazılmıştır. Osmanlı toplumunda büyük bir rağbet gören, toplumu dinî açıdan besleyen Türkçe eserler arasında önemli bir yer edinen *Tibyân Tefsiri,* Osmanlı halkının geleneksel İslâm anlayışıyla uyum arzetmesinden dolayı halkın büyük bir teveccühüne mazhar olmuştur. Son dönem Osmanlı toplumunun dini hayatına ve Kur'ân kültürüne adeta damgasını vurmuş, halkın 'mûteber'[12] addettiği kitaplar arasında en ön sıralarda yer almış, Türk dilinde yazılan en güzel tefsirlerden biri[13] ve bir "Osmanlı klasiği" kabul edilmiştir. *Tibyân Tefsiri*'ne geçmeden evvel eserin müellifi/mütercimi hakkında kısa bir bilgi vermeyi gerekli görüyoruz.

11 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, s. 472-489

12 Buradaki 'muteber' lafzından kasıt, sahîh dini bilgi değil, halk nEzdînde itibarlı, güvenilir, hatırı sayılan popüler dinî edebiyattır.

13 Sümer, Faruk, *Eshâbu-l Kehf (Yedi Uyurlar)*, İstanbul 1989, s. 37.

I. Ayıntâbî Mehmed Efendi Ve Tibyân Tefsiri

Tam adı Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî es-Sivâsî ed-Debbağ olan müellifimiz, Osmanlı tarihçileri ve âlimleri arasında tefsirle çokça meşgul olmasından dolayı Tefsîrî Mehmed Efendi adıyla şöhret bulmuştur.[14] Doğduğu yere nispetle Ayıntâbî, 20 yaşından sonra Sivas'a gitttiği ve ömrünün kalan kısmını Sivas'ta geçirmiş olduğundan es-Sivâsî[15] hanefi fakihi olması hasebiyle el-Hanefî,[16] atalarının deri tabaklama işiyle uğraşmasından dolayı da ed-Debbağ[17] nisbeleriyle anılır. Müellif de eserlerinde ismini ve birkaç nisbesini birlikte kullanarak "Sivasî Muhammed Efendi et-Tefsirî ed-Debbâğ" notunu düşer.[18]

Mehmed Efendi tefsirinin dîbacesinde de belirttiği üzere Ayıntab'da (Gaziantep) doğmuştur.[19] *Kitabü'l-Mecmu'* sahibi Âkifzâde onun mevliden Ayıntab muvattınen Sivâsî olduğunu söyler.[20] Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda hiçbir kayda rastlanamamıştır. Ancak tahsil hayatı göz önünde bulundurulduğunda XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde doğmuş olması muhtemeldir. Ayıntâbî Mehmed Efendi ilk tahsilini doğum yeri olan Ayıntab'da yaptı. Daha sonra Sivas'a giderek oraya yerleşti ve ilim tahsiline bir süre orada devam etti. Yaklaşık kırk sene ilim kastıyla birçok şehirleri dolaştı ve o şehirlerdeki büyük âlimlerden dersler okudu ve onların hizmetinde bulundu.[21] Bir ara Trablusşam ve Dimaşk'ta da ilim tahsili için bulunmuştur.

14 bk. Uşşâkîzâde İbrahim Hasib, *Uşşâkîzâde Tarihi* (haz. Raşit Gündoğdu), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2005, I, 417-418; Âkifzâde, Abdurrahim el-Amâsî, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l meşhûdi ve'l-mesmu',* Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Arabi), nr. 2527, vrk. 38a; Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Sivas Şehri,* İstanbul 1928/1367, s. 136-7; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhü'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerafeddin Yaltkaya), İstanbul 1972, I, 141; Dağlıoğlu, Hikmet Turhan, *Gâziantep Meşâhiri,* Gâziantep Halkevi Yayınları, Gâziantep 1939, s. 9-11; Murâdî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Halil, *Silkü'd-dürer*, Bulak 1301, IV, 38; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1957, IX, 272; Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hadır*, Beyrut 1406/1986, II, 525; Kevserî, Muhammed Zahid, *et-Tahrirü'l-vecîz fimâ yebtegîhi'l-müstecîz*, Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1993/1413, s. 36; *Gaziantep İl Yıllığı*, 1968, s. 168.

15 Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 272.

16 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

17 Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1148; Kehhâle, *a.g.e.*, IX, 272.

18 Meselâ bk. Tefsîri Mehmed Efendi, *Hâşiye alâ Zadi'l-mütezevvicîn fi şerhi Zahri'l-müteehhilîn*, Bursa Yazma ve Eski Basım Eserler Ktp., Ulucâmi, nr. 2483/5, vrk. 116b.

19 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 158.

20 Âkifzâde, *Kitâbü'l-Mecmu',* vrk., 38a.

21 *Ayıntâbî, Tibyân*, I, 2.

[22]Yirmi yaşından sonra Sivas'a yerleşti ve bir yandan tahsil hayatına devam etti, öte yandan da burada müderrislik yaptı.[23] Ayrıca Sivas'ta müftülük görevinde de bulunmuştur.[24] Bütün ilim dallarında kâmil ve mükemmel bir tahsil görmüş, özellikle çokça tefsirle meşgul olduğu ve bu vasfıyla ön plana çıktığı için Tefsiri Mehmed Efendi adıyla meşhur olmuş ve bu nisbeyle anılır olmuştur.[25] Hocaların hocası, zamanının kutbu, çağının Numanı/ Ebu Hanifesi olarak tesmiye edilmiş[26], a'lemü'z-zaman, mümtazü'l-akrân fî asrihî[27] zamanının en büyük müfessiri ve asrının ve çağının en önde gelen mütercimi[28] olarak tavsîf edilmiştir.

Tefsirinin şöhretinin aksine hayatı hakkında malumat çok azdır.[29] Bu se-

22 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307; Bağdatlı, *Îzâhü'l-meknûn*, I, 141.

23 Âkifzâde, *Kitâbü'l-Mecmu'*, vrk., 38a; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 158.

24 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 545; Hicrî 1113 (Mîladî 1701) tarihli bir arşiv belgesinde "...bundan akdem Sivas Müftüsü Tefsîrî Mehmed Efendi..." ibaresinden Tefsîrî Mehmed Efendi'nin sağlığında iken Sivas Müftülüğü yaptığı te'yid ediliyor. BOA, İbnülemin Mahmud Kemal İnal tasnifi, evkaf evrakı (İ.E. EV) 37 / 4219.

25 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 158.

26 Ahmed b. Abdülkerim Necib, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye, mekânetühâ ve eseruhâ fî hayâti Müslimeyi'l Bosna ve'l-Hersek* (Basılmamış doktora tezi, Câmiatü Ümmi Dermân), Sudan 1422/2001, s. 263.

27 BOA, Cevdet Maarif Tasnifi (C. MF) 30 / 1485.

28 *Ayıntâbî, Tibyân*, IV, 379, [Nâşirin notu].

29 Tefsîrî Mehmed Efendi ile ilgili en geniş malumat Uşşâkîzâde İbrahim Hasib Efendi'nin *Uşşâkîzâde Tarihi*'ndedir. "El-mevlâ Muhammed/Mehmed bin Hamza ed-Debbâğ, belde-i Ayıntâb'dan zuhûr ve âfıtâb-ı lutf-ı nâ-mütenâhî-i İlâhîden istifâza-i nûr-ı şu'ûr itdikde, tahsîl-i ilme sâ'î ve âdâb-ı rüsûma mürâ'î olup, cemî' fünûnda kâmil ü mükemmel, bâ-tahsîs tefsîr-i şerife kesret-i iştigâl ile müştağil olmağın "Tefsîrî Mehemmed Efendi" dimekle şehîr ve bu unvânla zebân-zed-i sağîr ü kebîr olmuş idi. Hâl-i şebâbında Gürânî Ali Efendi ve Zeynelâbidîn Efendi'ye intisâb ile ulûm-ı akliyyeyi tahsîl ve ilm-i Tefsir ve Hadîs-i şerifi dahi Şeyh Ebi'z-ziyâ' ve'n-nûr Aliyyü'ş-Şebramlusî ve bunlar emsâli fuzalâdan tekmîl idüp, miyân-ı erbâb-ı ilm ü irfanda kemâl-i istîhâl ile mümtâz ve serv-i ser-sebz gibi hıl'at-i fazl-ı bî-kerân ile ser-efrâz olup, sinni hadd-i öşrünü tecâvüz itdikden sonra belde-i Sivas'a azîmet ve niçe müddet irşâd-ı talebe-i ulûma bezl-i himmet ve efdal-i ibâdet olan ta'lîm-i ilm ü hikmete sarf-ı kudret idüp, bu hâl-i huceste-me'âl ile sıyt u sadâ-yı iştihârı âfâk-gîr ve tanîn-endâz-ı mesâmi'-i sağîr ü kebîr olup, merhûm cennet-mekân ve huld-âşiyân Sultân Mehmed Hân-ı Gâzî asrında Şeyhülislâm-ı vakt fâzıl-ı karâr-dâde merhûm ve mağfûrun-leh Minkârî-zâde Efendi hazretlerinin dahi gûş-zedi olmağın kadr-i zer zerger şinâsed, kadr-i gevher gevherî mısdâkınca taraf-ı Devlet-i 'Aliyye'ye da'vet itmişleridi. Binâ-berîn cânib-i Devlet-i 'Aliyye'ye azîmet eyleyüp mahmiyye-i Kostantîniyye'ye vâsıl ve huzûr-ı Pâdişâhîde vâki' meclis-i derse dâhil ve envâ'-ı ikrâm dahi hâsıl olup, mahmiyye-i mezkûrede ibkâ murâd olunmuş iken her veçhile su'ûbet-i vatan-ı aslîleri olan belde-i Sivas'a avdet iktizâ itmeğin ıcâleten belde-i mezkûrede vâki' Şifâ'iyye Medresesi tevcîh ve ba'de'l-vusûl 1100 senesinde ser-

beple Osmanlı ulemâsı arasındaki meşâhîr-i meçhûleden biridir. Çalışkan'ın ifadesiyle 'kitabı kendinden meşhur'dur. Çünkü *Tibyân Tefsiri* Osmanlı'dan günümüze ne kadar meşhur olmuş ise onun hayatı da aksine o kadar kapalı kalmıştır. Öyle ki kitabın meşhur olması nedeniyle bazı baskılarında müellifin ismini yazma gereği bile duyulmamıştır.[30]

Talip Mert, Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'nin ailesi ve sülalesi hakkında bazı yeni bilgileri Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile Sivas Şer'iyye sicilleri'nden elde ettiği belgeler ışığında ortaya koymuştur.[31] Buna ilaveten biz de Osmanlı Arşivlerinde yaptığımız taramada Tefsîrî Mehmed Efendi ile ilgili bazı kayıtlara ulaştık. Arşiv belgelerinden edinilen bu bilgilere göre Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Âlim Mehmed adlı bir oğlu ve kesin olmamakla birlikte Aişe Hatun adında bir de kızı vardır.[32] Aynı zamanda bu belgelerden anlaşıl-

hayl-i ulemâ'-i Rum Debbâğ-zâde Efendi merhum emr-i azîm-i fetvaya kıyâm eylediklerinde medreselerine Süleymâniyye i'tibâr eyleyüp bu hâl üzre güzârende-i eyyâm ü leyâl iken bin yüz on bir senesi Rebî'u'l-evveli'nin yirmi ikinci leyle-i isneynde bâzâr-ı îyşi tamâm ve müddet-i hayâtı karîn-i hitâm olup, azm-i dârü's-selâm ve cennât-ı Firdevs'i makâm eyledi. Mevlânâ-yı mezbûr, deryâ-yı fazl-ı mevfûr-ı ulemâ miyânında imtiyâzı meşhûd, âhâd-ı fuzalâdan ma'dûd, vâsıl-ı hakâyik u dakâyık, zamânında hem-asrına fâyık, sâlih ü müttaki, âbid ü zâhid, mürtâz ü mücâhid ve tarîka-i Hâcegân-ı Nakşibendiyeye intisâb ve sehâ vü keremde nazîri kem-yâb idi. Hattâ mervîdir ki, telâmizelerinden her tâlib ki, kendülerinden müfârekat ve diyâr-ı âhara azîmet eylese murâd eyledüği mevzi'a vusûlüne dek harc-ı râhını bi't-tamâm i'tâ iderdi. Ve her sene şehr- i Ramazân-ı şerifin duhûlünde tâlibîni iki fırka eyleyüp bir gice bir fırkasını ve leyle-i uhrâda bir fırkasını âhır-ı Ramazân-ı şerife dek iftârda ve sahûrda ıt'am eyleyüp ve öşr-i ahîrde câmi'-i şerîfde mu'tekif olan tâlibîni dahi ıt'am eylemek âdet-i müstemirreleri olmuşidi. Âsâr-ı ilmiyyelerinden Sûre-i Şerife-i Zâriyât'dan âhır-ı Kur'ân-ı azîmü'ş-şâna dek *Beyzâvî* üzerine hâşiyeleri ve *Akâyid-i Hayâlîsi* ve *Âdâb-ı mîrî* üzerine dahi müdevven hâşiyeleri vardır. *-Rahmetu'llâhi te'âlâ aleyhi rahmeten vâsi'aten-"*. Uşşâkîzâde, *Uşşâkîzâde Tarihi*, I, 417-418.

30 Çalışkan, İsmail, "Tefsirî Mehmed Efendi'nin *Tefsîr-i Tibyân* Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Kur'an ve Tefsir Akademisi Sempozyumu* (2-6 Ağustos 2010, İstanbul). Yayın: *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları,* İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2011, s. 221.

31 Mert, Talip, Tefsîrî Mehmed Efendi (Mehmed b. Hamza el-Ayntâbî), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XVIII, sayı: 2, s. 7-17.

32 Bu belgede bahsedilen Aişe Hatun'un Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'nin kızı olduğu noktasında tam bir netlik yoktur. Zîrâ diğer belgelerde müellifimizden Tefsîrî Mehmed Efendi olarak bahsediliyorken bu belgede Antâbî Mehmed Efendi olarak bahsedilmektedir. "Mahrûse-i Mısır'da meclis-i şer'i enverde merhûm Antâbî Mehmed Efendi'nin sulbiye kızı Aişe Hatun'un vekil-i sâbitü'l-vükelâsı olan halen tüfekciyân ağası Ebû Bekir Ağa meclis-i şer'i hatîru lâzimü't-tevkîrde tâife-i müteferrikada kâtib-i kebir Süleyman ibn Abdullah mahzarında ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm merhûm Antâbî Mehmed Efendi'nin vakf-ı hususî içün

dığına göre Tefsîrî Mehmed Efendi'nin oğulları, torunları ve onların oğulları ve torunları uzun yıllar Sivas'ta Şifaiye Medresesi'nde tedrîs ile iştigâl etmişler, "Tefsîrî-zâdeler" olarak Sivas'taki ileri gelen ailelerden biri olmuşlardır.[33]

Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin oğlu Âlim Mehmed Efendi de babası gibi ilmiye mensubu bir kimse olup babasının vefatını müteakip Şifâiye Medresesi'ndeki görevini yürütmek üzere bir arz-ı hâl sunub müderrislik görevinin kendisine tevdi edilmesini talep etmiş[34] ve burada müderris

hâlen Mısır Vâlisi vezîr-i mükerrem ve muhterem Mehmed Paşa hazretlerine mezbûr Süleyman Efendi yediyle ber-mûceb tahvîl-i dîvânî yalnız bin zincirli altın teslim almıştım velâkin madde-i mezbûre husûle gelmemekle merkûm Süleyman Efendi vezir-i müşârunileyh hazretlerinin yedinden ahz u kabz eyledim. Fîmâ ba'd vezir-i müşârunileyh hazretlerinin zimmetlerinde bir akçe ve bir habbe bâkî kalmayup ve müvekkilem mezbûrenin dahî bir bir akçe ve bir habbe bâkî kalmamakla zimmetlerini ibrâ-ı âmm ile ibrâ ve iskât eyledim dedikde gıbbe't-tasdîki'ş-şer'î mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Tahrîren fî gurre-i Zilhicce sene erba'a ve selâsîn ve mie ve elf mine'l-hicreti men lehü'l-izzü ve'ş-şeref". BOA, İE.ADL,. 663.

33 bk. Aydın, Muhammet, *Sivas'ta Âyan Aileleri (1740-1850)*, Sivas Belediye Yayınları, Sivas 2015, s. 44.

34 Kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkîyn Mevlâna Âlim Mehmed Efendi zîde fazluhû arz-ı hâl sunub Sivas'ta vakı' Dâruşşşifâ Medresesi'nin vazîfa-i muayyene ile mederrisi olan babası Tefsîrî Mehmed Efendi fevt olup medrese-i mezbûre mahlûl olmağla nısf tedrisi kendûye verilmek bâbında inâyet rica etmeğin faziletlû Şeyhulislam Mevlanâ es-Seyyid Feyzullah Efendi hazretlerinin işaretleri mûcebince medrese-i mezbûrun nısfı tevcîh olunmak 26.R.1111 (21.10.1699). [Anadolu Kadıaskerinin notu] "Tevcih buyrulmak mercûdur. Mine'dâî el-fakir Mehmed". [Sadrazamın buyruldusu] "İşaretleri mucebince tevcih buyruldu" 03.C.115 (14.10.1703). Başlaması ile bitmesi dört sene süren bu tayin işi bu şekilde gerçekleşmiş. BOA, A.E. III. Ahmed ? / 2444.

"Der-i devlet mekîne arz-ı dâi-i kemineleri budur ki, Medine-i Sivas'ta vâkıa ulemâ ve sulehâ ve eimme ve hutabâ ve sâdât-ı kiram ve talebe meclis-i şer'-i şerîfe gelip şöyle takrir-i kelâm eylediler ki: A'lemü'z-zaman, mümtazü'l-akrân fî asrihi merhum Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Medine-i Sivas'ta mutasarrıf olduğu Şifâiyye Medresesi'nin fevt oldukta nısfı âlim ve âmil ve salih ve mütedeyyin ve ifade ve istifadeye kaadir sulbi oğlu Âlim Mehmed Efendi'ye yevcih olunup ve nısf-ı âharı Eğin kazâsından Şeyhülislam-ı sâbık Feyzullah Efendi etbaından Ebubekir Efendi'ye tevcih olunup lâkin medrese-i mezbûre ber vech-i munasıfe tasarruf oluna gelmeyip mezbûr Âlim Mehmed Efendi erbâb-ı tarikten ve Feyzullah Efendi mülazımlarından ve kırktan münfasıl, sahib-i vera' ve tedris ile meşgul ve babası [nın] medresesi olmağla eltâf-ı 'Aliyye-i hüsrevâniyeden mezbûr Ebubekir Efendi'nin mutasarrıf olduğu nısf-ı âhar dahi merkum Âlim Mehmed Efendi'ye ihsan olunmak ricasında ahvalimizi der-i devlete i'lâm ediver deyu ilhâh etmeleriyle vâkıu'l-hâl pâye-i serîr-i a'lâya i'lâm olundu. Baakı ferman der-i adlindir. Hurrire fî evâsıt-ı Cumâde'l-ûlâ, li-sene hams aşer ve mie ve elf (Eylül 1703). BOA, A.E. III. Ahmed ? / 2444.

Medine-i Sivas'da vâkı' ulemâ ve sulehâ ve eimme ve hutabâ ve sâir sâdât-ı kirâm meclis-i şer'a merhum Tefsîrî Mehmed Efendi medine-i Sivas'ta muta-

iken 1712'de vefat etmiştir. Kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkîyn Âlim Mehmed Efendi'nin vârisi olarak Mehmed, Mustafa, İbrahim ve Abdullah adlı dört oğlu olup vefatında Şifaiye Medresesi'ndeki tedrîs hizmeti çocuklarından Mehmed ve Mustafa'ya çeyrek hisse olarak intikal etmiş[35], birkaç ay sonra da çocuklardan Mustafa vefat edince onun hissesi ağabeyi İbrahim Efendi'ye tevcih olunmuştur.[36] İbrahim Efendi'nin 1759'da vefatıyla üzerindeki müderrislik vazifesi bu sefer oğulları Muslihiddin ve Hasan'a

sarrıf olduğu Şifaiyye Medresesi'nin fevt oldukta nısfı sulbî oğlu kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkıkîyn Âlim Mehmed Efendi zîde fazluhuya tevcih olunup ve nısf-ı âharı Eğin kazasında müfti-i sâbık Seyyid Feyzullah Efendi etbâından Ebubekir Efendi'ye tevcih olunup lâkin medrese-i mezbûre ber vech-i münasafe mutasarrıf oluna gelmeyib ve mûmâ ileyh Âlim Mehmed Efendi erbâb-ı tarîkden Feyzullah Efendi mülâzimlerinden [olup] kırktan münfasıl, sâhib-i verâ' ve tedris ile meşgul babası medresesi olmağla mezbûr Ebubekir Efendi'nin mutasarrıf olduğu nısf-ı âharı dahi mûmâ ileyh Âlim Mehmed Efendi'ye tevcih olunmak ricasına Sivas kadısı mevlâna Hâfız Mehmed Efendi arz etmekle tevcih olunmak üzere faziletlû Şeyhülislam mevlâna [Debbağ-zade] Mehmed Efendi hazretleri işaret etmeleriyle mûcebince tevcih olunmak. Ferman devletlû saadetlû sultanım hazretlerinindir. 03.C.1115 (14.10.1703). BOA, A.E. III. Ahmed ? / 2444. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 12-14'ten naklen).

35 "Der-i Devlet-mekîne arz-ı dâi-i kemîne budur ki, Sivas'ta vakı' Şifâiyye Medresesi'nin müderrisi olan Tefsîrî Mehmed Efendi-zâde Âlim Mehmed Efendi medrese-i mezbûre mahlûl ol-mağla medrese-i mezbûrenin nısfı merkûm Âlim Mehmed'in mahlûlün-den işbu berâe-i arz-ı ubûdiyyet Medine-i Sivas'ta me'zûn-i bi'l-iftâ olan Ahmed Efendi dâilerine ve nısf-ı âharı müteveffâ-yı mezbûrun sulbî oğulları Mehemd ve Mustafa halifenin vechen min'l-vücûh cihet-i maişetleri olmayıp her vechile mahal ü merhamet ve âtıfet-i şehriyâriye sezâ eytamlar olmağla eytâm-ı mezbûran tedrise kaadir oluncaya değin merkûm Ahmed Efendi kendi tarafından asâleten ve sağîran-ı mezbûra-na vekâleten tedrîs etmek üzere merkûmana tevcih ve inayet buyrulmak ricasına Medine-i Sivas'ın ulemâ ve sulehâ ve a'yân ve eşraf ve sâir fuka-rası niyaz etmeleriyle ol ki vâkı'-ı hâldir. Alâ vukûihî der-i devlet-i ma-karra bi'l-iltimas arz olundu. Baaki ferman ve lütf u ihsan men lehü'l-emr hazretlerinindir. Hurrire fi'l-yevmi'r-râbi' min şehr-i Muharremi'l-Haram li-sene erba' ve ışrîn ve mie ve elf (12.02.1124). el-Abdü'd-dâi li'd-devleti'l-'Aliyye Derviş Mustafa el-Kaadî bi-medinet-i Sivas. BOA, C. MF, 1485. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 14'ten naklen).

36 "Der-i Devlet-mekîne arz-ı dâi-i kemîne budur ki, Tokat Mîzan-ı Harîrî mukataası malından almak üzere yevmî yirmi akçe vazifeye mutasarrıf olan Tefsîrî Efendi-zâde Âlim Mehmed Efendi fevt olup vazifesi mahlûl olmağın müteveffâ-yı mezbûrun sulbî oğlu işbu râfi'-i ruk'a-i ubûdiyet İbrahim Halife her vechile mahall ü merhamet ve âtıfet-i şehriyârîye sezâ dâileri olmağın zikr olunan yirmi akçe vazife merhameten merkûm dâilerine tevcîh olunup yedine berât-ı şerîf-i âlişan sadaka ve ihsan buyrulmak ricasına pâye-i serîr-i a'lâya arz olundu. Baakı ferman men lehü'l-emr hazretlerinindir. Hurrire fî evâil-i Muharremi'l-Haram li-sene erba' ve ışrîn ve mie ve elf (13?.02.1712). BOA, Bâb-ı Âsafî Rüûs Kalemi (A. RSK) 573/65. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 13'ten naklen).

kalmıştır.[37] Bu kardeşlerden Hasan Efendi de 1766'da vefat etmiş ve Hasan Efendi'nin vefatıyla hissesi kardeşi Muslihiddin'e geçmiştir.[38] Hasan Efendi'nin torunu Muslihiddin Efendi ile Ayşe Hanım'ın 1207 (1793) yılında izdivâcından İbrahim ve Hatice adlı iki torunu olduğu Sivas Şer'iyye sicillerinde görülmektedir.[39]

Hicrî 1087 (Mîlâdî 1676)[40] ve 1093 (Mîlâdî 1682) tarihli arşiv belgelerinde Tefsîrî Mehmed Efendi'nin yevmiyesi 80 akçe olarak gösteriliyor iken,[41] hicrî 1108 (Mîlâdî 1696) tarihli diğer bir arşiv belgesine göre ise Tefsîrî Mehmed Efendi günlük 20 akçe olan ücretinin bir misli zamla 40 akçeye çıkarılmasını talep etmiştir.[42]

37 BOA, C. MF 11/539. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 15'ten naklen).

38 "...Hasan Efendi'nin vefatıyla hâli kalan bu cihet, müştereki ve er karındaşı Muslihiddin'e tevcih ve yedine berat-ı âli sadaka ve ihsan..." 03.Ca.1180 (07.10.1766). C. MF 9 / 450. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 15'ten naklen).

39 Sivas Şeri'yye Sicilleri (SŞS) c. 5, s. 159. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 15'ten naklen).

40 "Nişân-ı şerîf-i âlîşân-ı sâmî-mekân-ı sultânî ve tuğrâ-yı garrâ-yı cihân-sitân-ı hâkânî nefeze bi'l-'avni'r-rabbânî hükmü oldur ki; çün avâtıf-ı 'Aliyye-i şâhâne ve avârıf-i seniyye-i pâdişâhânem ibâd ve inâyet mu'tâd-ı müddet-i müstehak irtifâ'-i şân olanlar bâbında mebzûl ve masrûf ve bî dirîğ olmak âdet-i hasene-i şehriyârî ve bahtiyârîden binâen alâ zâlik bundan akdem Tokat Mukâta'ası malından olmak üzere yevmî seksen akçe vazîfeye mutasarrıf olan iş bu râfi-i tevkî-i refîü'ş-şân-ı hâkânî kıdvetü's-sulehâi's-sâlikîn Sivâsî dimekle meşhûr Mevlânâ Mehmed zîde salâhahû elinde olan berâtı zâyi' idüb halen fermânım olan yoklamada gelüp isbât-ı vücûd itmekle mahal ve müstehak olmağın mutasarrıf olduğu vazîfesin tamâmen yine mukâtaa-i mezbûre malından alup mutasarrıf olmak üzere defter-i cedîde kayd ve müceddeden berât-ı şerîfim verilmek fermânım olmağın hakkında çend inâyet-i pâdişâhânem vücûda getürüb kendi arz-ı hâli mûcebince bin seksen yedi Şevvali'nin sekizinci gününde müceddeden bu berât-ı hümâyûnu verdim ve buyurdum ki mûmâ ileyh varup üslûb-ı sâbık üzere ta'yîn olunan yevmî seksen akçe vazîfesin tamamen Tokat Mukâta'ası malından alup mutasarrıf olup devâm-ı ömr ü devletim ed'iyyesine müdâvemet üzere ola şöyle bileler alâmet-i şerîfe itimâd kılalar. Tahrîren fî'l-yevmi'l-hâdî aşer min şehr-i Şevvâli'l-mükerrem sene seb'a ve semânîn ve elf." (11 Şevvâl 1087/17 Aralık 1676). BOA, İE.ML,. 432/2.

41 "Medîne-i Sivâs sükkânından kıdvetü'l-ulemâi'l-muhakkikîn Tefsîrî Mehmed Efendi zîde fazluhû meclis-i şer'-i hatîr-i vâcibü't-tevkîrde bi'l-fi'l Tokat voyvodası olan kıdvetü'l-emâcid ve'l-ekârim Mehmed Ağa zîde mecdühû mahzarında ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm idüp işbu sûret-i berât-ı âlîşân mûcebince Tokat mukâtaası malından ta'yîn olunub müstehak olduğum yevmî seksen akçe vâzîfem ki bin doksan üç Muharremi ibtidâsından sene-i mezbûre Zilhiccesi gâyetine değin bir senede yirmi sekiz bin sekiz yüz akçe ider. Meblağ-ı mezkûr mukâta'a-i merkûme malından mûmâ ileyh ... yediyle Tokat mukâtaası malından bi't-tamâm ahz ve kabz etti dedikde gıbbe't-tasdîku'ş-şerî mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu. Tahrîren fi'l-yevmil-hâmis ve'l-ışrîn min şehri Recebi'l-mürecceb li sene selâse ve tis'în ve elf. (25.07.1093/30 Temmuz 1682)". BOA, İE.ML,. 432/2.

42 "Tokat'ta vâkı' Hargün Mukataası Emini'ne hüküm yazıla ki, Mukataa-i mezbû-

Kur'ân-ı Kerim'e tam anlamıyla vukûfiyet kazanıp bu alanda söz sahibi olduktan sonra, dönemin Şeyhülislâmı Minkârizade Yahya Efendinin (1018-1609/1088-1677)[43] yakın ilgisine mazhâr olmuş ve Yahya Efendi Padişah IV. Mehmed'e kendisinden övgüyle bahsetmiştir. IV. Mehmed zamanında haftada iki defa Padişah'ın huzurunda yapılan, devlet erkânının ve yüksek tabakaya mensup kişilerin katıldığı huzur derslerinin[44] ilk nüvelerini teşkil eden mu'tâd tefsir derleri için İstanbul'a davet edilmiş ve bu vesile ile kendisine ikramlarda bulunulmuştur. İstanbul'da 1073/1662 ile 1080/1669 yılları arasında[45] yaklaşık yedi sene ikamet etmiş, kendisinden İstanbul'da kalması istenmişse de o bunu kabul etmemiş, bunun üzerine Şifaiye Medresesine müderris olarak atanınca Sivas'a geri dönmüş ve hayatının geri kalan kısmını burada müderris olarak geçirmiştir.[46]

Sivas'ta Şifaiye Medresesi'nde müderrislik görevini ifa ettiği sırada h.1111 yılının Rebiü'levvel ayının 22. gecesi (Eylül 1699) vefat etmiştir.[47] Kabri önce Kabak Yazısı Mezarlığı'nda iken 1. Dünya Savaşı yıllarında Sivas mebusu Mütevellizâde Ziya Bey'in delaletleriyle Uryân-ı Müslim Mahallesindeki Ali Ağa Câmii haziresine nakledilmiştir.[48] Kabir kitabesi şöyledir:

لااله الاالله محمد رسول الله   هذا مرقد حضرة مفسر
محمد افندی رحمه الله تعالی   علیه رحمة واسعة
تاریخ وفاته سنة ١١١١

Târîh-i Mehmed Giray adlı eserde müellifin vefatı en büyük musibetlerden biri şeklinde değerlendirerek şu kayıt düşülmüştür: "Halk-ı âlem dehşet üzre ta'acübde hayrân iken ahbâr-ı nedâmet istimâ' olundı ki, ol vakt içre iki

reden almak üzere yevmî 20 akçe vazifeye mutasarrıf olan Ahmed Efendi telâmiz[i] Muhammed Tefsîrî Efendi ders-i âm arzı hâl sunup mahall-i merhamet olmağla mutasarrıf olduğu mukataası beher sene bir misli ziyade ücret verilmek [üzere] yine istid'â-yı inâyet rica etmeğin mûcebince beher sene bir misli ziyade ücret olmak üzere fermân-ı âli sâdır olmağın vech-i meşrûh üzere mâliyeden hüküm yazılmak içün işbu tezkire verildi. 25.R.1108 (21.11.1696). Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Ali Emirî tasnifi II. Mustafa evrakı (BOA. A.E. II. Mustafa) 26 / 2581. (Mert, "Tefsîrî Mehmed Efendi" s. 11'den naklen).

43 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ, II,* 439; Müstakimzâde, *Devhatü'l-meşâyih*, s. 70; Altınsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 93; Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar*, İstanbul 1973, s. 545.

44 Huzur derslerinin tarifi için bk. Mardin, Ebü'l-Ulâ, *Huzur Dersleri,* İstanbul 1956, I, 13; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı,* s. 215-26.

45 Nafiz-Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, s. 136-7; *Gaziantep İl Yıllığı*, s. 168.

46 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ,* II, 158; Nafiz-Uzunçarşılı, *a.g.e.,* s. 136.

47 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 158.

48 Nafiz-Uzunçarşılı *Sivas Şehri*, s. 136-137.

musîbet-i kübrâ vâkı‘ olmuş. Birisi kal‘a-i Kamaniçe bunca cevâmi‘-i şerîflerile kefere-i dûzah-karâra teslîmi; birisi dahı ulemâ-i izâmdan eşher-i nâs olan Tefsîrî Mehemmed Efendi hazretleri ki, Anatolı vilâyetinde Sivas nâm şehrde sâkin imiş, târik-i fenâ idüp na‘îm-i firdevs-i cinâna âheng ve rihlet buyurmuşlar, *rahmetu'llâhi aleyh*. Bu iki musîbetün âşârı çehre-i şems-i âlem-tâbda nümâyân olup, küsûf zuhûrıyla âlem zulemât içre siyâh pûş olup, ke'enne yâs ve mâtem câmesin ber-dûş eyledi. Hayfâ ki, öyle fâzıl-ı cihân, pesendîde-i devrân, rûzgâr rûzgâr çok devrinde mislin getürmez.[49]

Ayıntâbî Mehmed Efendi ulemâ arasında sözü dinlenen, âlim, sâlih ve fazıl bir şahıstı. Hanefi mezhebine ve Nakşibendî tarikatına mensuptu. Misafirlerine ikramda gâyet cömert idi. Talebesinden birini ders için bir yere gönderse harcırahını verirdi. Ramazanda talebesini iki kısma ayırarak evinde her gece bir kısmına iftar ettirirdi. Câmide itikâfa girmiş olan talebesini doyurmak gibi güzel adetleri vardı.[50]

Tefsiri Mehmed Efendi tefsirinin dîbacesinde de bildirdiği gibi yaklaşık kırk sene ilim kastıyla birçok şehir ve ülke gezmiş, çok sayıda hocadan ders okumuştur. *Kitâbü'l-Mecmu'* sahibi Âkifzâde'nin dedesi Bayram Efendi'den ve Âmîd'deki (Diyarbakır) Mesudiye Medresesi hocalarından dersler aldı.[51] Akli ilimleri Mesudiye Medresesi hocalarından Gürânî Ali Efendi (1094-1683)[52] ve Gürânî Zeynelâbidin Efendi (1001-1068/1592-1657)'lerden[53] tahsil etti. Tefsir ve hadis-i şerifi de Kahire'de Şeyh Ebuzziya ve'n-nur Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî el-Kâhirî[54] (998-1087/1589-1677)'den okudu. Zahid el-Kevserî onun

49 Mehmed b. Mübarek Giray, *Târîh-i Mehmed Giray* (haz. Uğur Demir, Değerlendirme-Çeviri-Metin Yüksel Lisans Tezi, İstanbul 2006), vrk., 87[b] (s. 117).

50 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 158; Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, IV, 199.

51 Âkifzâde, *Kitâbü'l-Mecmu'*, vrk., 38a.

52 Ali b. Muhammed el Gürânî eş-Şâfii. Musul'da doğdu. Mütekellim ve mantıkçı. Musul'da Cercis Nebi (aleyhisselâm) mescidinde imamdı. 1094'te Musul'da vefat etti ve mescidin bahçesine defnedildi. *Hâşiye alâ şerhi'ş-Şemsiyye li'l Kutbi* ve *Hâşiye alâ şerhi akâidü'n-Nesefi li't-Teftazânî* eserlerinden bazılarıdır. Hayatı ve eserleri için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, III, 203; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 762; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, VII, 172.

53 Zeynelâbidin b. Muhyiddin b. Veliyüddin h. 1001 (1592) yılında Mısır'da doğdu. İlk tahsilini babasından ve memleketinin önde gelen hocalarından yaptı. Daha sonra Ayıntâbî'nin de hocası olan Ali Şebrâmellisi'ye intisap etti ve hocasının en sevdiği talebelerden biri oldu. 1068 (1657)'de Mısır'da vefat etti. Dedesi Kadı Zekeriyya b. Muhammed el-Ensari'nin *el-Futuhâtü'l-ilahiyye* adlı risalesine şerh ve kıratla ilgili *Hâşiye alâ Şerhi'l-Cezeriyye* eserlerinden bazılarıdır. Hayatı ve eserleri için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, II, 199; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 379; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 106.

54 Ebuzziya ve'n-nur Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî el-Kâhirî (998-1087/1589-1677): Ayıntâbî'nin ve hocası Zeynelâbidin Efendinin Tefsir ve Hadis hocasıdır. Mısır'a

şeyh silsilesini şu şekilde verir: Tefsîrî Mehmed, Ali el- Gürânî, Zeynelâbidin el Gürânî, Abdullah el Cezerî, Şeyh Ahmet Mücelî, Tilmiz-i Mirzicân.[55]

Ayıntâbî Mehmed Efendi müderrisliği süresince çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Onun Kazâbâdî[56], Saçaklızâde[57], Tosyalı Mustafa Efendi[58], Daren-

bağlı Şebrâmellis'de doğdu. Büyük Şâfii âlimidir. Kahire'de Abdurrauf el-Münâvî, Uchûrî, Burhaneddin el-Lekânî, eş-Şemsüş-Şevberi, Süleyman el-Babilî, eş-Şihabü'l-Gamîmî gibi hocalardan ders aldı. Ezher'de imam oldu ve kıraat dersleri verdi. 1677'de Kahire'de vefat etti. Eserleri:*Hâşiye ala Remlî*. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî'nin (v. 1004/1595) Nevevi'nin *el-Minhâc* adlı eserine *Nihâyetü'l-muhtâc* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Şerh ve hâşiyeleriyle birlikte 8 cilt halinde basılmıştır (Kahire 1286, 1304, 1967. Bulak 1292). *Hâşiye alâ Mevâhibü'l-ledüniyye, Hâşiye alâ şerhi'ş-şemail, Hâşiye alâ şerhi'l-Verekât.* Hayatı ve eserleri için bk. Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, III, 174; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 54; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 761; Brockelmann, *GAL*, II, 420; *Supplement*, I, 681, II, 443; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, VII, 153-4; Bağdatlı, *Îzâhü'l-meknûn*, II, 54, 543, 704; Özel, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, s. 206.

55 Kevserî, *et-Tahrirü'l-vecîz*, s. 20.

56 Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî (ö.1163/1749): Ayıntâbî'nin önde gelen talebelerindendir. Tokat'ın Kazâbâd (Kazova) kasabasında doğdu. Tahsilini Sivas'ta Tefsiri Mehmed Efendi'den yaptıktan sonra kadılık ve müderrislik görevlerinde bulundu. Hadimî (ö. 1176/1762) gibi bir öğrenci yetiştirdikten sonra 25 R. Evvel 1163/1749 da İstanbul'da vefat etti. Kabri İstanbul'da Cerrahpaşa Caddesinde Sinekli Bakkal civarındaki cadde kenarındaki kabristandadır. *Hâşiye alâ Sûreti'l-Fâtiha li'l-Beyzâvî, Hâşiye alâ hâşiyeti Mirzican, Tenvirü'l-besâir, Hâşiyetü'l-Usûl, Netâyicü'l-inzâr, Şerhu fevâidü's-seniyye, Şerhu'l-Feride, Şerhu adâbı Birgivî, Hâşiye-i isbatı vacib, Şerhu nûniye,* eserlerinden bazılarıdır. Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. *Sicill-i Osmânî*, I. 252; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I. 175; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I. 404; Kevserî, *et-Tahrirü'l-vecîz*, s. 37; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 717; Ziriklî, *el-A'lâm*, I. 242-43; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, II. 81; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I. 76; Öz, Mustafa, "Kâzabâdî", DİA, Ankara 2002, XXV, 120.

57 Muhammed (Mehmed) b. Ebubekir Maraşî (Saçaklızade) (ö. 1145/1732) Osmanlı ulemâsı arasında ilminin genişliğiyle meşhur bir zat olup Maraş'ta doğdu. Babasının adı Mehmed'dir. İlk tahsilini doğduğu yerde yaptı. Daha sonra Tefsîrî Mehmed ve Dârendeli Hamza Efendinin derslerine devâm etti. Daha sonra Şam'a giderek Şeyh Abdülganî Nablüsî'den hadîs, tefsîr ve tasavvuf ilmini öğrendi ve icâzet aldı. Tahsîlini tamamladıktan sonra memleketine döndü ve talebe yetiştirmeye başladı. Başındaki saçaklardan dolayı "Saçaklı" diye meşhur oldu. 1145 (1732) senesinde vefât eden Saçaklızade Antep mezarlığına defnedilmiş, türbesi bugün evler arasında kalmıştır.*Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf, Aynu'l-Hayat fî Beyâni'l-Münasebât fî Sûreti'l-Fâtiha, Gâyetu'l-Burhan fî tefsiri Âyete'l-Kürsî, Risâle fî Ayati'l-Müteşâbihat, Ârâisü fi'l mantık, Teshilü'l-ferâiz, Câmiü'l-künûz, Hâşiye alâ Hayâli* eserlerinden birkaçı olup, otuzun üzerinde eseri vardır. Eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 325.

58 Mustafa b. Ali el-Hayri 1050 tarihinde Tosya'da doğdu. Genç yaşlarda İstanbul'a gitti. İlk tahsilini zamanın üstatlarından Mehmed Efendi'den diğer ilimleri der-

deli Hamza Efendi[59] gibi bulundukları devrin zirve isimleri olan talebeleri vardır. Kevserî onun talebelerinin ve hocalarının bulunduğu silsilesini şöyle verir: Hâdimî Kazabâdî, Tefsiri Mehmed Efendi, Ali el-Güranî, Zeynelâbidin el-Güranî.[60] Diğer bir silsile ise şöyledir: Gelenbevî, Şeyh Osman b. Mustafa b. İbrahim İlyasini, Ali b. Hüseyin el-Kilisî, Ahmet b. Muhammed el-Kazâbâdî, Muhammed b. Hamza es-Sivasî el-ma'ruf Tefsirî, Ali el-Güranî, Abdullah Cezerî, Ahmet el-Mücelî.[61]

II. Eserleri

Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin çalışmamızın da konusunu teşkil eden *Tibyân Tefsiri*'nden başka fıkıh, akâid, tefsir, mantık, münazara âdâbı gibi değişik alanlarda birçok haşiyesi vardır. Bunların kısa tanıtımları aşağıda sunulmuştur.

1- Tercüme-i Tibyân: Tebliğimizin konusu bu eser hakkında ileride geniş bilgi verilecektir.

2. Hâşiyetü Envârı't-tenzil li'l-Beyzâvî:[62] Zâriyat sûresinden nâs sûresine kadar Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Yazma nüshası Atıf Efendi Kütüphanesi 336 numarada kayıtlıdır. Sadece Amme cüzünü ihtiva eden nüshalar da mevcuttur.[63]

siâzam Salih Efendi ve Sivas müftüsü Ayıntâbî Mehmed Efendi, Kara Halil Efendi ve Şeyhülislâm Debbağzade Mehmed Efendi gibi üstatlardan tamamladıktan sonra bir süre Fındıklılı Musazâde Abdülbaki Efendi'nin hizmetlerinde bulundu. 1085 tarihinde Kuddusizâde tezkirecisi Muhammed Efendi'nin inâyetiyle Mısır'a gidip sâbık şeyhülislâm Bolulu Mustafa Efendi'den dersler aldı. 1088'de Üsküdarî Şeyh Muhammed Efendizâde es-Seyyid Mustafa Efendinin vasıtasıyla Medine'ye gitti. İbrahim Giridî'den hadis dersleri okudu. Tokat, İzmir, Tarsus gibi birçok şehirde müderrislik görevinde bulundu. 1135 yılı Şevval ayının 28'i cumartesi günü 85 yaşında vefat etti ve Küskün Dede mezarlığına defnedildi. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 545-47.

59 Malatya'nın Darende ilçesindendir. Ayıntâbî'nin velüd talebelerindendir. Saçaklızade'ye de hocalık yapmıştır. 1167-1753 yılında vefat etmiştir. *Bey' ve Şira Risâlesi, Risâle fi muameleti'ş-şeriyye, Vesîle, Hâşiye alâ hâşiyeti'l-İsam ale'l-Fevâidi'z-ziyâiyye,* âdâb'a dair, *Hâşiye alâ hâşiyeti Mir Ebi'l Feth ala şerhi âdâbi'l-Hanefi, Şerh alâ Risâleti'l-âdâb,* tefsire dair, *Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti'n-Nebe,* kelam'a dair, *Risâle fi beyâni ve'llahü vâhıdün la min tariki'l-aded* ve *Risâle Hamza Efendi* eserlerinden bazılarıdır.

60 Kevserî, *et-Tahrirü'l-vecîz*, s. 20.

61 Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî,* s. 599.

62 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ,* II, 158;Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

63 Mesela bk. Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 141, Atıf Efendi, nr. 3342; Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 244.

3. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî li Şerhi Akâidi'n-Nesefi:[64] Teftâzânî tarafından Nesefî Akâid'i üzerine yazılan şerhe Hayalî Ahmed Efendi'nin[65] (ö. 875/1470) yaptığı haşiyeye Tefsiri Mehmed Efendi tarafından yazılan hâşiyedir. Arapça olarak yazılan eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur.[66]

4. Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebü'l Feth (Âdâb-ı Mirî)[67]: Adududdin Îcî'nin[68] (ö. 756/1355) *Âdâbu Adûdiye/Âdâbu'l bahs* isimli eserine Mir Ebu'l Feth tarafından yapılan hâşiyeye Âyıntabi'nin 1073'te yazdığı hâşiyedir. Arapça yazılan eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur.[69]

5. Hâşiye alâ Zadi'l-mütezevvicîn fi şerhi Zahri'l-müteehhilîn: Mehmed b. Ali el Birgivî'nin[70] (ö. 981/1573) *Zahru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fi ta'rîfi'l-athâr ve'-dimâ* adlı eserine yine Birgivi tarafından yapılan şerhe Ayıntâbî tarafından yapılan hâşiyedir. Kadınların ayhali ve temizliği ile ilgili olan eser Arapça olup kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur.[71]

6. Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid alâ Şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib: İbn Hâcib'in[72] (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-Münteha* adlı eserine Adududdin el-Î-

64 Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1148; Kehhâle, *Mucemü'l-müellifin*, IX, 272; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

65 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333-1342, I, 291; Taşköprüzâde, İsameddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye,* Beyrut 1395/ 1975, s. 85; Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 3-5.

66 Mesela bk. Süleymâniye Ktp., Kasidecizade, nr. 475; Bursa Yazma ve Eski Basım Eserler Ktp., Genel, nr. 1176/1, 4846; Kayseri Râşit Efendi Ktp., nr. 500; İzmir Milli Ktp., nr. 1699.

67 Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ, II,* 158.

68 Hayatı ve eserleri için bk. Görgün, Tahsin, "Îcî", *DİA,* İstanbul 2000, XXI, 410-414. Îci'nin istidlal yolu ve metotlarını konu alan ve nazar ilminin kurallarını içeren on satırdan ibaret bu risale medreselerde asırlarca okutulup ezberletilmiş üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Şerh ve hâşiyeleri için bk. Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye,* s. 972; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 41.

69 Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 719, 3043, 3051; Köprülü Ktp., Mehmet Asım Bey, nr. 539, Samsun Gazi Kütüphanesi, nr. 281, Bursa Yazma ve Eski Basım Eserler Ktp., Genel, nr. 569/1.

70 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri,* I, 253; Kufralı, Kasım, "Birgivi", *İA*, II. 634-35; Aynî, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları,* İstanbul 1939, I, 105; Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 191-4; Brockelmann, *GAL*, II, 582,583-6; Atsız, Nihal, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, İstanbul 1966; Arslan, Ahmet Turan, *Birgivi ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1992.

71 Mesela bk. Bursa Yazma ve Eski Basım Eserler Ktp., Genel, nr. 4606, Ulucâmi, nr. 2483/5.

72 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I,

cî tarafından yapılan şerhin üzerine Seyyid Şerif el-Cürcâni'nin yazdığı hâşiyenin hâşiyedir.[73] Ayıntâbî tarafından bu esere yapılan hâşiye Arapça olup yazma nüshaları mevcuttur.[74]

7. Risâle fi'l Mantık: Mantık'a dair yazılmış 7 varaklık küçük bir risaledir. Arapça olarak yazılan eser, Süleymaniye Kütüphanesinde (Kılıç Ali Paşa nr. 658) kayıtlıdır.

III. Tibyân Tefsiri Ve Müellifine/Mütercimine Nisbeti Meselesi

Kaynaklarda, kütüphane kataloglarında ve matbû nüshalarda *Tercümetü't-Tibyân, Tercümetü't-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân, Terceme-i Tefsîr-i Tibyân, Terceme-i Tibyân, Tibyân Tefsiri Tercümesi, Tefsîr-i Tibyân, Tibyân* adlarıyla anılan Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri*, genel kabule göre Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ed-Dimaşkî'nin (ö. 773/1371)[75] *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça[76] tefsirinin Türkçe'ye tercümesi kabul edilir. Ancak Ezdî'nin tefsiriyle karşılaştırıldığında pek onun tercümesi gibi durmamaktadır. Bununla birlikte *Tibyân Tefsiri* ile ilgili kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında tercümeye kaynak olan tefsirin müellifi, tercümenin mütercimine nispeti ve mütercimin kimliği, *Tibyân Tefsiri*'nin te'lîf mi tercüme mi olduğu veyahut elimizdeki Türkçe *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi mi, yeni bir te'lîf mi, yoksa genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lîf-tercüme karışımı bir eser mi? olduğu noktasında bazı karışıklıklar söz konusudur.

654; Brockelmann, *GAL*, I, 367, Suppl., I,531; Ziriklî, Hayruddîn, el-A'lâm (Kâmûsu't-Terâcîm), Beyrut 1969, IV, 374.

73 İbn Hâcib 734 (1334) yılında yazdığı *Müntehe's-sal ve'l-emel* isimli eserini yine kendisi *Muhtasaru'l-Münteha* adıyla ihtisar etmiş, bu eser üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Yapılan şerh ve hâşiyeler için bk. Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nû'mâniyye*, s. 236; Katip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1853-57.

74 Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 318, Mihrişah Sultan, nr. 92.

75 el-Ezdî'nin zikrettiğimiz tefsirinden başka "*Enîsü'l-munkatiîn*" adlı 6 ciltlik tasavvufî bir eseri daha vardır. Hayatı hakkında bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* I, 199, 341; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn* I, 345; Brockelmann, Carl, *GAL*, Leiden 1943-9, II, 111; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn* I, 172.

76 Bursalı Mehmed Tahir "Mevlana Muhammed Hıdır tarafından yazılan bu tefsir lisân-i Türkî üzeredir." şeklinde müellif ve mütercimin isimlerini birleştirerek tek bir şahıs gibi gösterir ve tefsirin aslının Türkçe olduğunu söyler ki bu bir hatadır. bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Delilü't-Tefâsir,* Necm-i İstiklâl Matbaası, İstanbul 1325, s. 47. Ayrıca Osman Keskioğlu da "Mevlana Hıdır Türkçe tefsirini yazıyor" diyerek bu eserin aslını Türkçe olarak göstermekte veya Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ile Ayıntâbî Muhammed/Mehmed Efendi'yi birbirine karıştırmaktadır. bk. Keskioğlu, Osman, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, Ankara 1989, s. 231.

Bu bölümde yukarıda sözü edilen hususlara değinilerek *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi olup olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tibyân Tefsiri Osmanlı toplumunda ne kadar meşhûr ise kaynaklarda onun müellifine/mütercimine nispeti konusu bir o kadar meçhuldür. Eski kaynakların hemen hiçbiri *Tibyân Tefsiri*'ni Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin müellefâtı arasında zikretmez. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'da[77] *Nesefî Akâidi* üzerine yazılan hâşiyelerden bahsederken "Tefsîrî diye meşhûr Allâme Muhammed b. Hamza'nın (ö.1111) da hâşiyesi vardır"[78] diyerek sadece bir cümleyle Ayıntâbî Mehmed Efendi'den bahseder. *Keşfü'z-zünûn*'a zeyl yazan Bağdatlı İsmail Paşa *Îzâhü'l-Meknûn*'da[79] *Hâşiye alâ Envârı't-tenzîl li'l-Beyzâvî* ve *Hediyyetü'l-'ârifîn*'de[80] de *Hâşiye alâ Envârı't-tenzîl li'l-Beyzâvî* ve *Hâşiye alâ şerhi'l-Hayâlî fi'l-akâid*[81] isimli eserlerinin dışında bir eserine yer vermez. Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin hayatına dair en geniş malumatı veren İbrahim Hasib Efendi de *Uşşâkîzâde Tarihi* adlı eserinde Ayıntâbî'nin bir kaç eserini zikretmekle birlikte eserleri arasında *Tibyân Tefsiri*'ne yer vermez.[82] Aşağı yukarı aynı bilgileri *Uşşâkîzâde Tarihi*'nden aktaran Şeyhî de *Vekâyiü'l-fuzalâ*'da *Tibyân Tefsiri*'nden bahsetmez. Aynı şekilde Bursalı Mehmet Tahir Efendi de Osmanlı âlimlerine hasrettiği *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin meşhur talebesi Saçaklızâde'den bahsederken "*Tefsîr-i Tibyân* müellifi Mehmed/Muhammed...Efendi'lerin derslerine müdâvemet..."[83] cümlesinden başka ne *Tibyân Tefsiri* ne de müellifi Ayıntâbî Mehmed Efendi hakkında bir bilgi verir. Yine Ömer Nasuhi Bilmen gibi bir Türk âlimin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde bir âyet tefsiri bile yapan bir çok kişiyi müfessirler arasında saymasına rağmen Osmanlı toplumunda en fazla okunan Türkçe tefsir olan *Tibyân Tefsiri* ve

77 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1148.

78 *Ayıntâbî'nin haşiyesi, Şerh-i Akâid'in haşiyesi değil, Hayâlî'nin Şerh-i Akâid üzerine yazdığı haşiyenin haşiyesidir. Bk.* İhsan Kahveci, "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi" Başlıklı Makalenin Eleştirisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XVII, sayı: 32, s. 70.

79 Bağdatlı, *Îzâhü'l-meknûn*, I, 141

80 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

81 Hayâlî, Nesefî Akaid'ine şerh yazmamış; Teftâzânî tarafından Nesefî Akâid'i üzerine yazılan şerhe haşiye yazmıştır. Bu sebeple Ayıntâbî'nin haşiyesi, Şerh-i Akâid'in haşiyesi değil, Hayâlî'nin Şerh-i Akâid üzerine yazdığı haşiyenin haşiyesidir. Kahveci, *a.g.m.*, s. 70.

82 Uşşâkîzâde, *Uşşâkîzâde Tarihi*, I, 417-418.

83 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1342, I, 325.

Türk müellifi Ayıntâbî Mehmed Efendi'den "Ayıntablı Mehmed Efendi, *Tibyân* (1110) tarihinde Türkçe olarak yazılmıştır. Matbûdur." şeklinde bir dipnot dışında hiç bahsetmemesi câlib-i dikkattir.[84]

Fakat bütün bunlara rağmen *Tibyân Tefsiri*'nin Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye nisbeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Zirâ Hanîfzâde Ahmed Tâhir *Âsâr-ı Nev* adlı *Keşfü'z-zunûn* zeylinde *Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adıyla eseri Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'ye nisbet eder.[85] Yukarıda da ifade edildiği gibi Bursalı Mehmet Tahir, Ömer Nasuhi Bilmen gibi zâtlar cümle arasında da olsa *Tibyân Tefsiri*'ni Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye nisbet etmişlerdir. Bununla birlikte bazı yazma ve matbû nüshalarda da eserin Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye ait olduğu ifade edilmişir.[86] Netice olarak *Tibyân Tefsiri*'nin bir kısım yazma ve matbû nüshalarının dîbâcesinde belirtilen bilgiler ile müellifin hayatına dair bilgiler kıyaslandığında eserin Ayıntâbî'ye nisbetinin doğruluğu açıkça görülür.

Tibyân Tefsiri ile ilgili ilk karışıklık tercümeye konu edildiği söylenen Arapça tefsirin (*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*) müellifinin kim olduğuyla alakalıdır. Eserden bahsedenlerin büyük çoğunluğu tercümeye esas alındığı iddia edilen söz konusu tefsirin müellifinin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî olduğu konusunda hemfikirdirler. Bununla birlikte Fehmi Ethem Karatay ve Ali Rıza Karabulut tercümeye kaynak olan mezkûr tefsirin sahibini Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer (ö. 573/1178) olarak göstermektedirler[87] ki bu bir yanılgı olsa gerektir. Nitekim bu yanılgıdan olsa gerek kütüphane kataloglarının büyük bir kısmında eser (*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*) yukarıdaki kaynaklara dayanılarak Neşvân b. Sa'îd'e nispet edilmiştir. Öte yandan kaynaklarda Neşvân b. Sa'îd'e nispet edilen "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*" adında bir tefsir bulunmaktadır. Ancak bahse konu olan tefsir bu değildir.

Tibyân Tefsiri ile ilgili ikinci karışıklık ise tefsirin sözüm ona mütercimi ve mütercimin kimliğiyle alakalıdır. Kanaatimizce bu karışıklığa dikkatsizlik yanında isim, nisbe ve künyelerdeki benzerlikler sebep olmuştur. Şöyle ki,

84 Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 803.

85 Hanîfzâde Ahmed Tâhir, *Âsâr-ı Nev* (nşr. G. Flügel, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'u içinde), London 1838-53, VI, 561.

86 Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tercüme-i Tibyân,* İstanbul 1296/1879, I, 1; *Tercüme-i Tibyân,* (Naşir, Muhammet Tâhir-Hasan Hilmî, I-II. cilt, Dersâadet, Ahter Matbaası, III. cilt, İstanbul Alem Matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası, IV. cilt, Arif Efendi Matbaası, Mevâkib ile birlikte), İstanbul 1317-8/1899-1900, I, 1.

87 bk. Fehmi Ethem Karatay, *Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu,* İstanbul 1961, I, 9; Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu,* Kayseri 1982, s. 126.

Tibyân Tefsiri'nin müellifi/mütercimi olarak kabul edilen Ayıntâbî Mehmed Efendi, tefsirle çokça meşgul olmasından dolayı Tefsîrî[88], doğduğu yere nispetle Ayıntâbî, atalarının deri tabaklama işiyle uğraşmasından dolayı da Debbâğzâde veya ed-Debbâğ gibi nisbelerle anılmaktadır.[89] Osmanlıda birbirleriyle yakın zaman diliminde yaşayan ve aynı isim ve nisbelerle anılan bazı kişilerin olması bu karışıklığa yol açmıştır denilebilir. Örneğin "Debbağzâde" nisbesinden ve isminin Mehmed olmasından hareketle, aynı zamanda her iki şahsın da Beyzâvî tefsirine hâşiye yazmaları ve aynı dönemde yaşamaları sebebiyle Ayıntâbî Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed b. Mahmud (ö. 1114/1702)'la karıştırılmış buna binaen Bağdatlı İsmail Paşa bahse konu olan tefsiri/tercümeyi (*Tibyân Tefsiri)* Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed b. Mahmud'a nispet etmiştir ki bu bir yanılgıdır.[90] Buna istinâden kütüphane kayıtlarının birçoğunda tefsir/tercüme Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed b. Mahmud'a nispet edilmiştir.[91] Ancak bilahare bu yanlış fark edilmiş ve Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed b. Mahmud'dan bahseden sonraki kaynaklarda ona ait böyle bir eserden bahsedilmemiştir.[92] Ancak kütüphane kayıtlarındaki hata devam etmektedir.

Yine "Ayıntâbî" ve "Debbağzâde" nisbelerinden ve isminin Mehmed olmasından hareketle müfessirimiz Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin kendisinden bir asırdan fazla bir zaman sonra vefat eden hemşehrisi Ayıntâbî Mehmed Münib Debbağzâde (ö. 1238/1823)[93] ile karıştırılması sonucunda da kayıtlarda önemli hatalar yapılmış ve *Tibyân Tefsiri* Mehmed Münib Efendi'ye de nispet edilmiştir.[94] Bazı kütüphane kayıtlarında ise Türkçe olan *Tibyân Tefsiri* Ayıntâbî Mehmed Efendi'ye değil, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân* adıyla Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'ye nispet edilmiştir.[95] Sonuç olarak belirtmek gerekirse kütüphane kayıtlarındaki *Tercümetü't-Tibyân*, *Tercümetü't-Ti-*

88 Tefsîrî Mehmed Efendi diye tefsirle meşgul olmuş başka şahıslardan da bahsedilir. bk. Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II-III, 545; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 291; Mehmet Süreyyâ, *Sicill-i Osmani*, İstanbul 1308-1315, IV, 177; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, III, 355.

89 Uşşâkîzâde, *Uşşâkîzâde Tarihi*, I, 417; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II-III, 545; Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IX, 272.

90 bk. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

91 Mesela bk. Manisa İl Halk Ktp., nr. 4374, 4275.

92 Bk. Mehmet İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 62-63.

93 Hakkında bk. Ahmet Özel, "Ayıntâbî Mehmed Münib", *DİA*, İstanbul 1995, IV, 245-46.

94 Mesela bk. Çorum İl Halk Ktp., nr. 3342/6; Beyazıt Ktp., Veliyyüddin, nr. 260.

95 Ankara Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 313; Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 3506.

byân fi tefsîri'l-Kur'ân, *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân*, *Terceme-i Tibyân*, *Tibyân Tefsiri Tercümesi*, *Tefsîr-i Tibyân, Tibyân* gibi adlarla anılan ve kaynaklarda ve kataloglarda yukarıda bahsedilen şahıslara nisbet edilen Türkçe tefsirlerin tamamı Ayıntâbî/Tefsîrî Mehmed Efendi'ye aittir.

IV. Tibyân Tefsiri Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* Adlı Arapça Tefsirinin Tercümesi midir?

Eserle ilgili asıl ve en önemli mesele eserin te'lîf mi tercüme mi olduğu, daha doğrusu elimizdeki Türkçe *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin tercümesi mi, yeni bir te'lîf mi, yoksa genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lîf-tercüme karışımı bir eser mi? olduğu noktasındaki karışıklıklardır. Bu konuya geçmeden evvel bir hususu hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarından başlayarak uzun bir süre Türk dilinde müstakil tefsir kaleme alma yerine tercüme ve adaptasyon yolu benimsenmiştir. Tercümelerin çoğu kaynak eserin hedef dile birebir aktarımı olmadığı için de bu çalışmalar yeni te'lîfler olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tür yazım tarzı Osmanlı ilim hayatında çokça kullanılan bir yöntemdir. Aslında Arap dilinde yazılan tefsirlerin bir kısmı da diğer Arapça tefsirlerin özeti gibi olduğundan veya kendilerinden önce yazılan tefsirlerden ciddi anlamda istifade ettiklerinden -hâssaten Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Kâdı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl'i* ve Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl*'i birbirleriyle mukayese edildiğinde bu durum daha açık görülür- Osmanlı dönemi eserlerinin dilinin Türkçe olması dışında bu geleneğin tatbikinde önemli bir farklılık bulunmamaktadır.[96]

Örneğin Gurâbzâde Ahmed Salih en-Nâsıh b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 1099/1688) büyük oranda Kâdı Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i Aliyye* tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı çalışmasını hazırlarken Beyzâvî ve Kâşifî'nin yanında Begavî, Ebüssuûd Efendi, Hafacî, Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri* gibi bir çok tefsirden ve bazı sözlüklerden istifade etmiş, *Zübedü âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* ismi daha çok *Envâru't-tenzîl* ile *Mevâhib-i Aliy-*

96 Birışık, Abdulhamit, "Osmanlı Döneminde Türkçe Tefsirler, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri", *Tebliğler ve Müzakereler*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2012, s. 201; Birışık-Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD) Türkiye'de İslami İlimler: Tefsir ve Kur'an İlimleri I*, Sayı 18, Cilt: 9, Güz s. 191-232.

ye'den istifade etmesi sebebiyle verilmiş ve genel olarak bu iki eserin tercümesi kabul edilmiştir.[97]

Aynı şekilde İsmail Ferruh Efendi de (ö. 1840) *Mevâhib-i 'Aliyye*'nin tercümesi kabul edilen *Mevâkib* adlı tefsir tercümesinin mukaddimesinde Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1505) *Mevâhib-i 'Aliyye* adlı tefsirini[98] bu iş için uygun gördüğünü bildirmektedir. İsmail Ferruh Efendi 1830'da tamamladığı tercümesi için Kâşifî'nin tefsirini esas almakla birlikte ihtiyaç duydukça Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Hâzin'in *Lübâbü't-te'vîl* ve Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden[99] de yararlanmıştır.[100]

Bu örneklerden hareketle *Tibyân Tefsiri* te'lîf midir, tercüme midir? şeklindeki bir soruya *Tibyân Tefsiri*'nin kaynak kullanımları ve metodları açısından "te'lîf" veya "tercüme" şeklinde belirli bir kategoriye hasredilmiş bir cevap verebilmek oldukça zor görünmektedir. O her ne kadar Osmanlı tefsir tarihin-

97 "Ba'dehü himmet-i âlileri ânı istid'â etti kîm, cemî-i Kur'ân-ı Azimüş-şân o minvâl üzre tefsîr ve beyân oluna. Tâ kîm lisân-ı Arabîden bî-behre olan ebnây-ı Türk Kur'ân-ı vâdıhü'l-burhânın manalarından hisse-mend olalar. Ve ânın lüğatını fehm itmedikleri ecilden müstemend olmıyalar. Binâen alâ zâlik bu dâ'îleri dâmen-dermeyân idüb ve tefâsirden *Envarü't-tenzil*'i ve *Mevâhibü'l-ledünniyye*'yi ve *Me'âlimü't-tenzîl*'i ve *İrşadü'l-akli's-selîm*'i ve *Envarü't-tenzîl* üzre düşen Şihâb Hafâcî'nin hâşiyesin ve kütüb-i lüğat'dan *Garîbeyni* ve *Ahterî*'yi ve *Uknûm*'u ve *Hâlîmî*'yi ve fenn-i tefsîre müte'allık nice kütübü cem' idüb anlardan akvâ-yı akvâli ve Hazret-i Hafs'in rivayetiyle İmam-ı Âsım'ın kıraatini ve ahkâmda İmam-ı A'zam'ın kavlini ve mehmâ emken, edâ-i mâ'nada kavâ'id-i nahviyyeyi ve esrar-ı belağatın beyânını iltizam idüb şürû' eyledim. Bu tahmîn ile ki eğer ömür vefâ idüb havadis-i rûzgârdan hâtır emin olursa üç dört yılda husûle gele. Ve lillâhi'l-hamdu ve'l-minne bir sene-i şemsiyye müddetinde vücûda geldi...", Ahmed Salih Gurâbzâde, *Zübedu âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1292, I, 3.

98 Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Farsça tefsiri *Mevâhib-i 'Aliyye* Osmanlı ulemasının dikkatini çok erken bir dönemde çekmiş ve ilk olarak Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi (ö. 926/1520) tarafından Türkçe'ye aktarılmış daha sonra muhtelîf Türkçe ve Tatarca tercümeleri yapılmıştır (bk. Abdülhamit Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i 'Aliyye'si", *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 63-64).

99 İsmâil Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, I-IV, Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, İstanbul 1320 [*Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte], I, 8. İsmail Ferruh Efendi burada Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden besmeledeki rahmân ve rahîm kelimelerinin manalarını aynı lafızlarla nakleder. Krş. Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 7.

100 "Eğerçi Tefsîr-i mezkûr me'haz ittihaz olunduysa da *Tibyân* ve *Beydâvî* ve *Keşşâf* ve *Hâzin* tefâsîriyle tatbîk ve tevfîk olunarak esbâb-ı nüzûlü âyât ve ba'zı müfessirînin naks-ı sahîfe-i ta'bir ve beyân eyledikleri hikâyât zîr-i meânî-i âyâta tezbîr ve maksad-ı aslî olan fehm-i avâma ve istinsâha sühûlet içün elfâz-ı münşiyâneden sarf-ı nazarla ber-vech-i ihtisâr kabaca lisân-ı Türkî üzre ta'bir olunup me'hazi olan *Mavâhib*'e li-ecli'l-mürâfaka *Mevâkib* ismiyle tesmiye olundu." İsmâil Ferruh Efendi *Tefsîr-i Mevâkib*, mütercimin mukaddimesi, I, 3.

de tercüme tefsirler kategorisinde değerlendiriliyorsa da durum tam olarak öyle değildir. *Tibyân Tefsiri* bir yönüyle te'lîf, bir yönüyle tercümedir. Daha doğrusu tercüme tarafı daha ağır basan "te'lîf-tercüme" karışımı bir eserdir.

O bir yönüyle te'lîftir, çünkü -aşağıda kaynakları kısmında daha geniş açıklanacağı üzere- Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-ârifin* ve *Tenbîhü'l-gâfilin,* Gazâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn,* İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'si gibi kullanılan bazı kaynaklar tercümeye esas alınan eserlerde kullanılmamıştır. Ayrıca Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân, el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl,* eş-Şa'rani'nin *Levâkıhü'l-envâri'l-kudsiyye,* İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457 [?])'nin *Harîdetü'l-acâib* gibi bazı kaynakların tercümeye esas alındığı iddia edilen eserlerden sonra te'lîf edilmiş olması sebebiyle Ayıntâbî'nin başvurduğu bu kaynakların tercümeye esas kabul edilen eserlerden değil, bizzat bu eserlere başvurarak onlardan alıntı yapması gibi hususlar göz önüne alındığında *Tibyân Tefsiri*'ni sadece bir "tercüme"den ibaret saymak haksızlık olacaktır.

Bununla birlikte *Tibyân Tefsiri*'ni bir "te'lîf" eser olarak kabul etmek de gerçekten zordur. O bir yönüyle de tercümedir, zîrâ içeriğinin başat unsuru sözü edilen tefsirlerden tercüme yoluyla elde edilmiştir. Pek tabidir ki iki senede ciddî bir te'lîf tefsirin ortaya çıkması da pek mümkün görünmemektedir.

Dolayısıyla başta *Tibyân Tefsiri* olmak üzere aynı metodla te'lîf edilen Osmanlıdaki bir çok Türkçe tefsiri kaynak kullanımları ve tercüme metodları açısından "te'lîf" veya "tercüme" şeklinde illa belirli bir kategoriye yerleştirmek yerine onları nev-i şahıslarına münhasır müstakil birer Türkçe tefsir kabul etmek vâkıaya daha uygun görünmektedir.[101]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *Tibyân Tefsiri* genel kabule göre Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin Türkçe'ye tercümesi kabul edilir. Eserden bahseden bir çok kimse *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususunu tekrarlamakta, ancak bu tercümenin nasıl bir tercüme olduğu veya neye istinâden Ezdî'nin tercümesi olduğu noktasında bir şey söylememektedirler. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bağdatlı İsmail Paşa bahse konu olan *Tibyân Tefsiri*'ni Şeyhülislâm Debbağzâde Mehmed b. Mahmûd'a nispet etmekte fakat eserin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususuna değinmemektedir.[102] Görebildiğimiz kadarıyla

101 Benzer bir değerlendirme için bk. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, İstanbul 2016, s. 267.

102 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 307.

Tibyân Tefsiri'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu hususu ilk defa Rıdvan Nafiz ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı (ö. 1977)'nın birlikte hazırladığı *Sivas Şehri* adlı eserde ifade edilmiştir.[103] Kanaatimizce *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu şeklindeki yanlış algının oluşup yaygınlaşmasında Macit Yaşaroğlu[104] ve Muhammed Hamidullah'ın[105] kaynak göstermeksizin *Tibyân Tefsiri* hakkındaki "Bu tefsir Hıdır ibn-i Abdürrahmanü'l-Ezdî'nin *Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an* isimli Arapça tefsirinin Türkçe'ye çevirisidir/tercümesidir." şeklindeki ifadeleri belirleyici olmuştur denilebilir. Muhtemelen buna istinaden bir çok çağdaş araştırmada da aynı yargı tekrar edilegelmiştir.[106]

Bununla birlikte hassaten *Tibyân Tefsiri* üzerine ilmî-akademik çalışma yapanların bazıları da *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirinin birebir Türkçe tercümesi olmadığı; genişletilmiş ve yeniden düzenlenmiş te'lîf-tercüme karışımı bir eser olduğu yönünde bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Örneğin *Tibyân*

103 "Bu caminin (Ali Ağa camii) haziresinde 1111 (1699) hicrî senesinde vefat eden müfessir Mehmet Efendi medfundur. Tefsirî Mehmet Efendi diye ma'rûf olan bu zat aslen Ayıntab'lıdır. İstanbul'da Kütüphane-i Umumî'de 1243 hicrî senesinde (mîlâdî 1827) istinsâh edilmiş (*Tibyân*) tefsirinin mukaddimesinde kendisinin Ayıntab'da doğarak oranın ve sonra Sivas'ın ulemasından kırk sene (ilim) tahsil ettiğini, tefsirle kesret-i iştigâline binaen bâ-hatt-ı hümâyûn İstanbul'dan davet ve Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi delaletiyle huzura kabul olunup müsait zamanlarda tefsir takrîr ve padişah'ın emriyle (*Tibyân*) tefsirini iki cilt olarak Türkçe'ye tercüme eylediğini ve bu tercümelerden birini Padişah Avcı Sultan Mehmed'e verip diğerini vakfettiğini yazar. Mehmet Efendi'nin İstanbul'a gelmesi 1073 (1662) ile 1080 (1669) seneleri arasındadır. Vefatı 1111 (mîlâdî 1699) senesi Rebîü'l-evvelinde'dir. Âlim, fâzıl idi. Talebesinden biri bir mahalle gitse harcırahlarını verir ve ramazanlarda talebesini ikiye ayırup her gece bir takımına iftar ettitmek âdeti imiş. Tibyan tefsiri, Hıdır İbn-i Abdurrahmân Ezdî'nindir. Bu zât 733 hicrî senesinde vefat etmiştir..." Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, İstanbul 1928/1367, s. 136-7

104 Macit Yaşaroğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercemelerinin Kronolojik Bibliyografyası", Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (çev. Mehmet Sait Mutlu) içinde, İstanbul 1965, s. 121,125.

105 Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000 (2. bs.), s. 195-96.

106 Murat Kaya, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbû Türkçe Kuranı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*, İstanbul 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi) s. 24; Birışık, "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i 'Aliyye'si" s. 60; Dücane Cündioğlu, *Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu,* II. Kur'ân Sempozyumu, Ankara 1996, s. 167; İsmail Çalışkan, "Tefsîrî Mehmed Efendi'nin Tefsîr-i Tibyân Adlı Eserinin Osmanlı Dönemi Tefsir Faaliyetindeki Yeri ve Dönemin Siyasi-Sosyal Yapısı İçin Anlamı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, İstanbul 2011, s. 224.

Tefsiri üzerine yapılan ilk akademik çalışma olan "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri* ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri" isimli yüksek lisans tezimizde Türkçe *Tibyân Tefsiri* ile el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı Arapça tefsirini karşılaştırmak suretiyle *Tibyân Tefsiri*'nin el-Ezdî'nin tefsirinin birebir Türkçe tercümesi olmadığını ifade etmiş ve şöyle demiştik:

> "Tefsir bildiğimiz anlamda bir tercüme değildir. Ezdî'nin "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*" tefsiri esas alınmak sûretiyle, özellikle Kadı Beyzâvî'nin "*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*" adlı tefsirinden ve diğer tefsirlerden yararlanılarak yazılmıştır. Bu Osmanlı ilim hayatında çokça kullanılan bir yöntemdir. Bu sebeple te'lîf-tercüme karışımı bir eserdir. Ayıntâbî, tefsir üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş, kısaca geçilen kıssaları uzun uzadıya anlatmış, bazen de el-Ezdî'nin bazı konulardaki görüşlerinin tersine kendi görüşünü vermiştir. Meselâ müteşâbih âyetlerin te'vilini bilme konusunda, el-Ezdî bunların te'vilini yalnız Allah bilebilir derken, Ayıntâbî ilimde râsih olanların da müteşâbihin te'vilini bilebileceğini savunur. Yine Ezdî'nin tefsirinde yer alan lugavî ve nahvî tahliller, î'caz, belâgat, edebî sanatlar ve kıraat farklılıkları gibi konuları tercümeye dahil etmemiştir."[107]
> "*Tibyân*'a ciddi anlamda kaynaklık eden Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsiridir. Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynakları arasında en ön sırayı *Me'âlimü't-tenzîl* alır. Ondan yararlanmada o kadar ileri gidilmiştir ki, iki tefsir birlikte okuduğunda *Tibyân*, *Me'âlimü't-tenzîl*'in muhtasar bir tercümesi mahiyetinde görünür."[108]

Her ne kadar vâkıada *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını bizzat tespit etmişsek de *Tibyân Tefsiri*'nden bahseden bir çok eserin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğunu ifade etmesi, bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz üzere Osmanlıdaki serbest tercüme tekniğine binaen bir çok kaynaktan tercüme yapılması ve bir eserin kaynak gösterilmesi, özellikle de Ayıntâbî'nin dîbâcede kaynaklarını belirtirken "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzını zikretmesi ve akabinde eserin "*Tercüme-i Tibyân*" şeklinde isimlendirildiğini ifade etmesi gibi güçlü sebeplerden hareketle "Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri,* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi değildir" şeklinde kesin bir kanaat belirtmekten kaçınmıştık.

Nitekim daha sonra aynı eser üzerine bir doktora çalışması yapan Orhan İyibilgin de "Ayıntâbî'nin yapmış olduğu tefsir Hıdır b. Abdurrahman

107 Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri*, s. 28. Ayrıca bk. Recep Arpa, "İlk Matbû Türkçe (Osmanlıca) Tefsir: Tibyân Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (Ed. Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul 2011, s. 243, 245; Recep Arpa, "Tibyân Tefsiri", *DİA*, Ankara 2012, XXXXI, 127-128.

108 Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri*, s. 34.

el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi değildir...", "Ayıntâbî, kendi tefsirini yazarken *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* tefsirini dikkate aldığını dîbâcesinde belirtmektedir. Bu durum onun *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı birebir veya genişleterek tercüme ettiği anlamına gelmemektedir. Ayıntâbî, dîbâcede belirtildiği gibi, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *Tibyân* tefsirini kaynak olarak kullanmış ancak ondan Türkçe çeviri yapmamış, onun yerine Begavî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden çeviriler yapmıştır."[109] diyerek bir taraftan Ayıntâbî'ye ait *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını iddia etmiş, diğer taraftan Ayıntâbî'nin kendi tefsirini yazarken Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini kaynak olarak kullandığını ve Ayıntâbî'nin bunu tefsirinin dîbâcesinde belirttiğini, ancak ondan Türkçe çeviri yapmadığını, onun

109 Orhan İyibilgin, *Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 42-43; a. mlf., "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XVI, sayı: 29, s. 69-88. Nitekim yukarıda sözünü ettiğimiz yazarın *Tibyân Tefsiri* ile ilgili yazdığı makalesine yapılan eleştirel bir makalede yazarın bu çelişkilerine dikkat çekilerek şöyle denir: "Makalede bilgi ve yargı hatasına ilişkin karşılaştığımız diğer bir örnek ise yazarın Ayıntâbî'nin dîbâcede Ezdî'nin Tibyân tefsirini tercüme ettiğine dair bir ifade kullandığını belirtmesidir. Halbuki Ayıntâbî, dîbâcede Tibyân tefsirini tercüme etmekten değil, Kur'an'ın manalarını Türkçe'ye aktarmak ile Tibyân tefsiri ve Kadî Beydâvî'yi çokça mütalaa ettiğinden söz etmiştir. Bize göre bu sözlerle o, Kur'an'ın manalarını aktarım için belli bir alt yapıya sahip olduğunu ve tercüme sırasında o eserlerden yararlandığını ima etmiş olmaktadır. Yoksa o, bu sözlerle Tibyân tefsirini tercüme ettiğini kast etmiş değildir. Eğer böyle düşünülürse Ezdî'nin Tibyân'ı kadar Kadî Beydâvî tefsirini de tercüme ettiğini kabul etmemiz gerekir ki şimdiye kadar hiç kimse "Tercüme-i Tibyân"ın Kadî Beydâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir. Bize göre yukarıdaki yargısında makale sahibi Ayıntâbî'nin sözünü yanlış yorumlamış, buna bağlı olarak bir taraftan onun çelişkiye düştüğünü söylemiş, diğer taraftan da kendisini açıklamakta zorlanacağı bir sorunla karşı karşıya bırakmış olmaktadır. Çünkü eğer Ayıntâbî, dîbâcede Ezdî'nin "Tibyân"ını tercüme ettiğini ve bu eserine de "Tercüme-i Tibyân" adını verdiğini belirtmişse ve makale sahibi de buna rağmen eserin "Tibyân Tefsiri"nin tercümesi olmadığını söylüyorsa ikisinden birinin yanlış olduğunu kabul etmek zorundayız. Bize göre Ayıntâbî değil, onu yanlış yorumlayan yazar çelişkiye düşmüştür. Zira Ayıntâbî'nin dîbâcede Kur'an'ın manalarını Türkçe'ye aktarırken "Tibyân Tefsiri" ve "Kadî Beydâvî Tefsiri"nden istifade ettiğini ima etmesi ve hazırladığı esere de Kur'an'ın tercüme ve tefsiri anlamında Tercüme-i Tibyân adının verildiğini belirtmesinde bir çelişki değil, tutarlılık söz konusudur. Şu kadar var ki, aynı yerde kısa aralıklarla "Tefsîr-i Tibyân" ile "Tercüme-i Tibyân" isimlerinin zikredilmesi zaman içerisinde bu iki eserin birbiriyle ilişkisinde yanlış bir algıya yol açmış, bunun sonucu olarak "Tercüme-i Tibyân", "Tefsîr-i Tibyân"ın tercümesi sanılmış, makale sahibi de bu zannın yanlışlığını tespit ederken Ayıntâbî'nin aslında başka bir anlam ifade etmek üzere söylediği bir sözü yanlış yorumlayarak ona isnat etmiştir. Kahveci, *a.g.m.*, s. 63-64.

yerine Begavî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinden çeviriler yaptığını ifade etmiştir ki bütün bunlar burada bir kafa karışıklığı söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim Kahveci de yukarıda sözünü ettiğimiz yazarın *Tibyân Tefsiri* ile ilgili yazdığı makalesine yaptığı eleştirel makalesinde "Ayıntâbî, dîbâcede *Tibyân Tefsiri*ni tercüme etmekten değil, Kur'an'ın manalarını Türkçe'ye aktarmak ile *Tibyân Tefsiri* ve Kadî Beyzâvî'yi çokça mütalaa ettiğinden söz etmiştir. Bize göre bu sözlerle o, Kur'an'ın manalarını aktarım için belli bir alt yapıya sahip olduğunu ve tercüme sırasında o eserlerden yararlandığını ima etmiş olmaktadır. Yoksa o, bu sözlerle *Tibyân Tefsiri*'ni tercüme ettiğini kast etmiş değildir. Eğer böyle düşünülürse Ezdî'nin *Tibyân*'ı kadar Kadî Beyzâvî tefsirini de tercüme ettiğini kabul etmemiz gerekir ki şimdiye kadar hiç kimse "*Tercüme-i Tibyân*"ın Kadî Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir." diyerek bir taraftan *Tibyân Tefsiri*'nin Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olmadığını iddia ederken diğer taraftan -Ayıntâbî'nin dîbâcesindeki ifadelerr dayanarak- Ayıntâbî'nin tefsirini yazarken Ezdî'nin tefsirini kaynak olarak kullandığını ifade etmektedir ki kanaatimizce burada -Ayıntâbî'nin dîbâcesindeki ifadelerden kaynaklı- bir tutarsızlık söz konusu olmaktadır.[110] Şöyle ki, şayet Ayıntâbî Ezdî'nin tefsirini kaynak olarak kullandı ise "ânın (*Tibyân-Kadî Beyzâvî*) Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl" sözlerinden de anlaşılacağı üzere Ayıntâbî Ezdî'nin (ve *Kadî Beyzâvî*) tefsirini sadece sıradan gelişigüzel bir kaynak olarak kullanmamış, aksine tercümesinin başat bir unsuru olarak adım adım onu Türkçe'ye tercüme ettiğini söylemiş olur. Ancak Ayıntâbî ile Ezdî'nin eserlerini karşılaştırdığımızda bunun böyle olmadığı bâriz bir biçimde görülür. Dolayısıyla -aşağıda içerik karşılaştırmasında daha net görüleceği üzere- kanaatimizce Ayıntâbî Ezdî'nin tefsirini tercüme etmediği gibi ondan yararlanmamış, onu kaynak olarak da kullanmamıştır. Ayrıca her ne kadar Kahveci "şimdiye kadar hiç kimse "*Tercüme-i Tibyân*"ın Kadî Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmiş değildir." dese de Orhan Şaik Gökyay bir kaynak belirtmeksizin –muhtemelen *Tibyân Tefsiri*'nin dîbâcesinde geçen ifâdelerden hareketle- "Beyzâvî Tefsirinin tercümesi olan *Tefsîr-i Tibyân*'da ism-i âzam hakkında şu bilgi verilmektedir" diyerek *Tibyân Tefsiri*'nin Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmektedir.[111]

110 Kahveci, *a.g.m.*, s. 63.

111 Orhan Şaik Gökyay, "Dede Korkut Destanlarında İslâmî Unsurlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1971, s. 71.

Kanaatimizce Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nin Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin tercümesi olduğu şeklindeki yanlış algıya öncelikle Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin dîbâcede *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarını tasrîh ederken geçen "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*(,) Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" veyahut farklı nüshalarda geçen "evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" ve eserine isim verirken kullandığı "...*Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." şeklindeki ifadeleri sebep olmuştur denilebilir.[112]

Buna binaen Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden bahseden kaynaklar muhtemelen onun dîbâcede zikrettiği *Tefsîr-i Tibyân* ifadesinden hareketle bu ifadeyi tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan tefsirlere atfetmişlerdir. Tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan bir kaç tefsir olmakla birlikte burada söz konusu edilen, tercümeye kaynak olarak gösterilen *Tibyân* tefsirinin büyük çoğunluk Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı olduğunu söylerken kimileri de aynı isimde bir tefsiri olması hasebiyle Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer'e nispet etmiştir.[113]

Tefsir tarihinde ismi *Tibyân* olan tefsirlerden biri Şiî/İmâmî Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî'nin (ö. 465) *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, diğeri Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, bir başkası da Neşvân b. Sa'îd b. Ebû Himyer'in *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ıdır. et-Tûsî Şiî/İmâmî bir alimdir ve bu tefsirin kaynak olarak kullanılmadığı açıktır. Neşvân b. Sa'îd ise Şiî/Zeydî/Mu'tezilî bir alimdir ve şu an için elimizde tefsirinin bir nüshası yoktur. Bu sebeple bir karşılaştırma imkanımız olmadı. Bununla birlikte mezhebî kimliklerinden dolayı bu tefsirlerin kaynak olarak kullanılmış olması pek ihtimal dahilinde değildir. Geriye Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı kalıyor ki yukarıda da ifade ettiğimiz gibi her iki eser karşılaştırıldığında Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri* Ezdî'nin *et-Tibyân*'ının tercümesi olmadığı da ortaya çıkıyor.

Bu durumda ya bizim bilemediğimiz *Tibyân* adlı ayrı bir tefsir mevcut, yahut da Ayıntâbî'nin tefsirinin dîbâcesinde zikredilen "...evvelen *Tefsîr-i Ti-*

112 İsmail Çalışkan her ne kadar "IV. Mehmed ondan Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini Türkçe'ye tercüme etmesini istedi. Tercümenin başına yazdığı Dîbâce'den anlaşıldığına göre Mehmed Efendi, bu tefsiri daha önceleri hem okumuş hem de okutmuştu. Bu yüzden tercüme için bu tefsirin seçilmesinde kendisi belirleyici olmuş olabilir." (Çalışkan, *a.g.e.*, s. 224) diyorsa da IV. Mehmed Ayıntâbî'den Ezdî'nin *et-Tibyân*'ını değil Kur'ân'ı Türkçe'ye tercüme etmesini istemiştir.

113 Karatay, *Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, I, 9; Karabulut, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu*, s. 126.

byân Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" şeklindeki ifadelerinde bir tahrif söz konusudur.

Şöyle ki, Ayıntâbî'nin dîbâcede *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarını tasrîh ederken geçen bu ifadesi müstensih ve mürettiplerin dikkatsizliği sebebiyle birçok yazma ve buna bağlı olarak matbû nüshalarda tahrife uğramış ve bunun sonucunda farklı şekillerde değerlendirilebilecek bir karışıklık ortaya çıkmıştır. Birçok yazma ve matbû nüshayı incelediğimizde Ayıntâbî'nin dîbâcede geçen ifadelerinin şu üç şekilde geçtiğini görmekteyiz:

1. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*(,) Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"[114]

2. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"[115]

3. "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl"[116]

Buna göre 1. maddeye baktığımızda "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzından sonra bir virgül takdir edilip "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzı el-Ezdî'nin tefsiri için değil, bizzat Ayıntâbî'nin te'lîf ettiği eser için kullanılmakta ve ana kaynak olarak Kadî Beyzâvî tefsiri gösterilmektedir.[117] Yani burada ayrıca "*Tefsîr-i Tibyân*" diye bir kaynak tefsirden bahsedilmemektedir. Buna göre Ayıntâbî el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ını tercüme etmediği gibi kanaatimizce *Tibyân Tefsiri*'nde Ezdî'nin eserini kaynak olarak da kullanmamıştır. 2. maddeye göre ise kaynak olarak kullanılan tefsirler "*Tefsîr-i Tibyân*" adlı müellifi meçhûl bir tefsirle Beyzâvî'nin tefsiridir. 3. maddeye göre ise kaynak olarak kullanılan tefsir sadece "*Tefsîr-i Tibyân*"dır. Şayet 2. ve 3. maddedeki ifadeleri asıl kabul

114 *Tercüme-i Tefsir-i Tibyân*, İstanbul 1306-7/1889, I, 3.

115 Örneğin Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4374; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 74, 2a, Ayasofya, nr. 82, 2a, Hüsnü Paşa, nr. 109, 2a, Halet Efendi, nr. 16, 2a;

116 Mesela bk. Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 10, 2a, Esad Efendi, nr. 73, 2a, Bağdatlı Vehbi, nr. 99, 2a, Fatih, nr. 149, 2a, Fatih, nr. 151, 2a, Hüsrev Paşa, nr. 12, 1b, Hamidiye, nr. 34, 2a, İBB Atatürk Kitaplığı, nr. K0470, vr. 3a; Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 4375, 2a; *Tercüme-i Tefsir-i Tibyân*, 1296/1879, Kostantiniyye (İstanbul) : [Matbaa-i el-Hacc İzzet], I, 4.

117 Muhtemelen buna istinaden Orhan Şaik Gökyay bir kaynak belirtmeksizin "Beyzâvî Tefsirinin tercümesi olan *Tefsîr-i Tibyân*'da ism-i âzam hakkında şu bilgi verilmektedir" diyerek *Tibyân Tefsiri*'nin Beyzâvî tefsirinin tercümesi olduğunu iddia etmektedir. Gökyay, "Dede Korkut Destanlarında İslâmî Unsurlar", *a.g.d.*, s. 71.

edecek olur isek bu durumda içinden çıkılmaz bir problemle karşı karşıya kalırız. Şöyle ki, bir taraftan müellif/mütercim el-Ezdî'nin "*Tefsîr-i Tibyân*"ını ana kaynak olarak kullandığını ifade etmekte diğer taraftan ise her iki eseri karşılaştırdığımızda böyle bir durumun olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Şunu belirtmek gerekir ki elimizdeki mevcut *Tibyân Tefsiri*'nde ne Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin ismi ne de ona ait olan *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ın adı tam olarak geçmektedir. Sadece dîbâcede "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*'a ve Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" veya "...evvelen *Tefsîr-i Tibyân* Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın" şeklinde *Tefsîr-i Tibyân* ifadesi geçmektedir. Bununla birlikte *Tefsîr-i Tibyân*'ın müellifinin kim olduğu hususunda da bir açıklama yoktur. Kanaatimizce Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nden bahseden kaynaklar onun dîbâcede zikrettiği *Tefsîr-i Tibyân* ifadesinden hareketle bu ifadeyi tefsir tarihinde geçen ismi *Tibyân* olan tefsirlere atfetmişlerdir.

Bütün bunlardan sonra vâkıadan, yani eldeki mevcut *Tibyân Tefsiri*'nden hareket edecek olursak realiteye en uygun olanın 1. maddede zikredilen ifadeler -"...evvelen *Tefsîr-i Tibyân*, Kadî Beyzâvî'ye mütâlaamızın kesreti olmağıla"- olduğunu söylemek mümkündür. Aksi takdirde var olan işkâli ortadan kaldırmak mümkün olmayacaktır. Buna göre "*Tefsîr-i Tibyân*" lafzını el-Ezdî'nin tefsiri için değil, bizzat Ayıntâbî'nin te'lîf ettiği eserin ismi olarak kabul etmek ve ana kaynak olarak Kadî Beyzâvî tefsirini kabul etmek,[118] dîbâcede zikrettiği "...*Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." şeklindeki ifadelerinde geçen "*Terceme-i Tibyân*" terkibini de "Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri" şeklinde anlamak var olan işkâli ortadan kaldırmak ve daha isabetli bir sonuca varmak için yapılabilecek en iyi yorum olduğu kanaatindeyiz.[119]

Zira aşağıda içerik karşılaştırmasında da görüleceği üzere Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynaklarından birinin Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i olduğu açıktır. Yine dîbâcede zikredilen kaynaklar üzerinden gidecek olursak Ayıntâbî'nin "mütâlaamızın kesreti olmağıla ânın Arabî ta'birinden hâsıl mânây-ı şerifi tâbikatü'n-na'l bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl" ifadeleriyle âşina olduğunu belirttiği tefsirin, Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri olması müellifi meçhul *Tibyân Tefsiri* olmasından daha olasıdır. Şöyle ki; Ayıntâbî Mehmed Efendi uzun seneler medreselerde müderrislik yapmıştır. Bilindiği üzere Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adındaki eseri Osmanlı en-

118 Burada Kadî Beyzâvî tefsirini ana kaynak olarak kabul etmemiz Ayıntâbî'nin onu dîbâcede ismen zikrettiği içindir. Ayıntâbî *Tibyân*'da Beyzâvî'den çok Beğavî'den faydalanmaktadır. Ancak Beğavî'yi dîbâcede zikretmemiştir. Bu Osmanlı müellifleri arasında sıkça rastlanılan bir durumdur.

119 Nitekim Kahveci de "*Terceme-i Tibyân*" terkibini "Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri" şeklinde anlaşılması taraftarıdır. bk. Kahveci, a.g.m., s. 64.

telektüelleri ve din bilginleri arasında en fazla okunan ve üzerinde en fazla çalışma yapılan tefsirdir. Osmanlı medreselerinde Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı ile birlikte yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulan bu tefsir, Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez eseri olmuştur.[120] Dolayısıyla Ayıntâbî'nin *Hâşiyetü Envârı't-tenzil li'l-Beyzâvî* isimli zâriyât sûresinden nâs sûresine kadar Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış hâşiyesini de göz önüne aldığımızda dîbâcedeki "mütâlaamızın kesreti olmağıla" ifadeleriyle kastedilenin Beyzâvî tefsiri olduğu ortaya çıkar. Buradaki "mütâlaamızın kesreti olmağıla" ifadesi "daha önceden çoklukla mütâlaa ettiğimiz, âşinâ olduğumuz" anlamına geldiği gibi "en çok başvurduğumuz, kullandığımız" anlamlarına da gelir ki sonuç yine değişmez.

Şayet *Tibyân Tefsiri*'ni illâ da bir tefsirin tercümesi olarak kabul edecek olursak Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inin, yahut *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl*'in ortak tercümesi olarak görmek realiteye daha uygun olacaktır. Şunu belirtelim ki Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri,* tercümeye esas alındığı söylenilen Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ına ancak bir tefsirin diğer bir tefsire benzediği kadar, yani herhangi bir tefsir diğer bir tefsire tefsir olması yönüyle ne kadar benziyorsa o da o kadar benzemektedir. Zîrâ *Tibyân Tefsiri*'ne baktığımızda bu açık bir şekilde görülür. Her ne kadar bazı ayetlerin tefsirinde kısmî benzerlikler mevcutsa da bu durum her iki tefsirin de aynı kaynakları kullanmasından kaynaklanmaktadır. Zîrâ Ayıntâbî'nin olduğu gibi el-Ezdî'nin kaynakları arasında da *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl* bulunmaktadır.

Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri'ni,* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ını, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ini ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'ini karşılaştırmalı olarak incelediğimizde ortaya şöyle bir sonuç çıkar: Ortalama bir oran verecek olursak *Tibyân Tefsiri*'nin % 60-65'i *Me'âlimü't-tenzîl*, % 25-30'u *Envâru't-tenzîl*, % 5-10'u da *Tefsîru's-Semerkandî* ve diğer kaynaklardan tercüme yoluyla derlenmiş bir tefsirdir denilebilir. Ayıntâbî tefsirin baş kısımlarında biraz daha te'lîf tarzında birçok kaynağı zikrederek ayetleri daha geniş manada tefsir ediyorsa da sonraları bu usulden vazgeçmiş büyük oranda *Me'âlimü't-tenzîl, Envâru't-tenzîl* ve kısmen de *Tefsîru's-Semerkandî*'den kendi tercihine göre seçkide bulunarak tercüme etme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken genellikle meal kısımları *Envâru't-tenzîl*'den tercüme edilirken *Tibyân Tefsiri*'nde büyük bir yer tutan kıssalar, rivâyetler, hadisler,

120 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 23, 28; Atay, Hüseyin, *Osmanlıda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 112-113; Ömer Özyılmaz, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 42, 58, 178.

nüzûl sebepleri gibi hususlar ise *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme edilir. Zaman zaman bunların tersi de olabilmektedir. Bu sebeple âyetleri parça parça tercüme ederken hangi tefsirde işine yarayacak malzeme varsa o kısmını oradan alır, bazen bir âyetin tefsirini Beyzâvî'den bir âyetin tefsirini Begavî'den bir âyetin tefsirini Semerkandî'den tercüme eder. Bazen de bir âyetin yarısını Beyzâvî'den yarısını Begavî'den tercüme eder.

Kimi zaman bu kaynaklarda bulunmayan ve halkın faydalanacağını düşündüğü bazı konuları da diğer kaynaklardan ilave olarak nakleder. Örneğin *"En güzel isimler (el-esmâü'l-hüsnâ) Allah'ındır. O halde O'na o güzel isimlerle dua edin."*[121] meâlindeki ayetin tefsirinde asıl kaynak kitaplar olan *Me'âlimü't-tenzîl, Envâru't-tenzîl* ve *Tefsîru's-Semerkandî*'de Allah Teâlâ'nın doksan dokuz ismi olduğunu bildiren rivâyetlere yer vermekle birlikte esmâü'l-hüsnâ'nın hangileri olduğu hususunda bir açıklama yapılmamıştır.[122] Ayıntâbî muhtemelen esmâü'l-hüsnâ'nın halk arasında verildiği değeri bildiği için bu kaynak tefsirlerde zikredilmeyen Allah'ın doksan dokuz ismini sayan Tirmizî'deki hadisi nakleder. Bununla birlikte Tirmizî'deki hadiste sadece isimler sayılırken[123] Ayıntâbî her bir ismin birer satırlık bir açıklamasını da yapar.[124]

Tibyân Tefsiri bir tefsir olduğu kadar aynı zamanda içinde Türkçe bir meali de barındırır. Şöyle ki, Ayıntâbî'nin tercümeye kaynak aldığı tefsirler Arapça olduğu için haliyle içlerinde ayrıca bir meal yoktur. Çoğu kez ibareler Arapça müteradif kelimelerle tefsir edilir. Buna mukabil *Tibyân Tefsiri* Türkçe bir tefsir olduğu için Ayıntâbî öncelikle bu Arapça tefsirlerden faydalanmak suretiyle âyetlerin tefsîrî tercümesini/meâlini yapar, akabinde diğer yorumları ve rivâyetleri tercüme eder. Örneğin *"O'nun isimlerinde sapıklık eden mülhidleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır*."[125] mealindeki âyetin tefsirini *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme eden Ayıntâbî "Allah Teâlâ'nın esmâsında ilhâd idenleri terk idin. Onunla

121 A'râf 7/180.

122 Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî,, *Me'âlimü't-tenzîl*, Dâru taybe, Riyâd 1409, III, 306-307; Kâdî Nâsıruddîn el-Beyzâvî,, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., III, 43; Ebü'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1413/1993, I, 584.

123 Muhammed b. İsa et-Tirmizî,, *el-Câmiu's-Sahîh* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-V, Kahire 1398-1978, "De'avât" 83 {no:3507}.

124 Ayıntâbî, *Tibyân,* II, 119-122.

125 A'râf 7/180.

murad müşrikîndir ki Allah Teâlâ'nın esmâsın mâhiye aleyhinden tahvîl idüp onunla evsânların tesmiye iderler, ziyâde veya naksla… Esmâullâhda ilhâd idenler ahirette ol amelleri üzere cezâ olunısırlardır."[126]

Begavî'nin ilgili metni ise şöyledir:

"وذروا الذين يلحدون في أسمائه" : هم المشركون عدلوا بأسماء الله تعالى عما هي عليه، فسموا بها أوثانهم فزادوا ونقصوا، "سيجزون ما كانوا يعملون" في الآخرة.[127]

Örnekte görüleceği üzere Ayıntâbî öncelikle âyetin tefsîrî tercümesini/meâlini yapar, akabinde mülhidlerin kim olduğuyla alakalı diğer rivâyetleri ve ne zaman cezalarını çekeceklerine dair olan açıklamayı meâlin içine dercederek ayeti tercüme eder.

Bununla birlikte o tercümeye kaynak olan eserlerdeki kıraat farklılıkları, sarf-nahiv kaideleri, iştikak, hakikat-mecaz, lügavî anlam, umum-husus, i'câz, itnâb, istiâre, intibâk, bedî' gibi belâğatla ilgili konuları tercümeye dahil etmemiş, bu konuların tartışıldığı bölümleri atlamıştır. Uzun seneler müderrislik yapan ve *Envâru't-tenzîl*'e hâşiye yazacak kadar mezkûr konulara vâkıf olan Ayıntâbî'nin bununla hedef kitlenin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak halkın bu gibi hususlarla meşgul olmamasını amaçlamış olmalıdır. Bu sebeple olsa gerek Kur'ân-ı Kerim'in dil yapısı, belagatı ve i'câz yönlerini açıklamaya öncelik veren *Envâru't-tenzîl*'den yapılan tercüme miktarı rivayetlere ve kıssalara daha fazla yer veren *Me'âlimü't-tenzîl*'e göre daha sınırlı kalmıştır. Hâsılı kelam tercümede hedef kitle olan halkın Kur'ân'ın manasını anlayabilmesi amacına matuf olmak üzere tamamen Ayıntâbî'nin tercihleri söz konusudur.

Örneğin Ayıntâbî, Kur'ân âyetlerini muhkem ve müteşâbih olarak taksim eden Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsirinde "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب" kısmını *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme ederken "وأخر متشابهات" kısmını ise *Envâru't-tenzîl*'den başlayıp iki satır tercüme ettikten sonra tekrar *Me'âlimü't-tenzîl*'e döner ve uzunca bir pasaj oradan tercüme yaptıktan sonra "ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" kısmını *Envâru't-tenzîl*'den tercüme eder; daha sonra "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" kısmı için tekrar *Me'âlimü't-tenzîl*'e döner ve âyetin tercümesini buradan tamamlar.

"Ol Kur'ân'ın bazı âyâtı mübeyyenât-ı mufassalâtdır ki ol âyetlerin her birisi asl-ı Kur'ân'dır ki ahkâm ânın üzre hamlolunur. (*Me'âlimü't-tenzîl*) Ve ol Kur'ân'ın bazı âharı ise âyâtı mücmelâtdır ki icmâli veya zâhire muhâlefeti

126 Ayıntâbî, *Tibyân,* II, 123.
127 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, III, 307.

içün anınla kasd olunan müttazıh olmaz. İllâ tefahhus ve nazar ile tâ ki anda ulemanın fazlı zâhir ola ve ânın tedebbüründe ictihâda hırsları ziyâde ola. (*Envâru't-tenzîl*). Eger dinürse ki bir mahalde muhkem ile müteşâbihin beyninde fark nedir? Halbuki mevzı-i âharda "Kitâbun uhkimet âyâtühü" deyu Kur'ân'ın küllisi muhkem kılındı. Ve mevzı-i âharda ise "Kitâben müteşâbihen" deyu Kur'ân'ın küllisi müteşâbih kılındı. Dinür ki ammâ ânın küllisi muhkem olmasıyla murad ânın küllisi hakdır onda abes ve hezl yokdur. Ammâ ânın küllisi müteşâbih olmasıyla murad sıdk ve hüsnde bazı bazına benzeyübdür. Ammâ bu mahalde bazı muhkem ve bazı müteşâbih olmasıyla murad ne olduğunda müfessirîn ihtilaf itdiler. İbn Abbas radıyallâhu teâlâ anh eydür ki muhkemât olan Sûre-i En'âmda "قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم" den üç âyet tamamına değindür. Ve dahî ânın nazîri Sûre-i İsrâ'da "وقضى ربك" den bir nice âyetdir. Ve andan gayri âyetlerde müteşâbihâtla murad sûreler evâilinde zikrolunan hurûf-ı teheccîdir. Mücâhid ve İkrime eydürler ki muhkemât ile murad halâl ve harâm beyânında olan âyetlerdir. Ve müteşâbihâtla murad ânın mâadâsıdır ki hakîkatte bazı bazına benzer ve bazı bazını tasdîk eder. "Onunla Allah sadece fasıkları sapıklığa düşürür."[128], "Ve pisliği akletmeyenlerin üzerine kılar."[129] Ve dahî bunun emsâli âyetler gibi. Denildi ki: Muhkem nâsihdir ki anınla amel olunur ve müteşabih mensûhdur ki ana iman getirilür. Veyâhud muhkemât nâsih ve halâl u harâm ve hudûd ve ferâiz ve dahî her i'tikâd ve her amel olunan âyetlerdir. Ve müteşâbihât ise mensûh ve mukaddem ve muahhar ve emsâl ve aksâm ve dahî i'tikâd olunub amel olunmayan âyetlerdir..."[130]

Envâru't-tenzîl'in tercümeye konu olan kısmı şöyledir:

وأخر متشابهات محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها

Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inin tercümeye konu olan kısmı ise şöyledir:

قوله تعالى:"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات" مبينات مفصلات، سميت محكمات من الاحكام، كأنه أحكمها فمنع الخلق من التصرف فيها لظهورها ووضوح معناها "هن أم الكتاب" أي أصله الذي يعمل عليه في الاحكام، "وأخر" جمع أخرى ولم يصرفه لأنه معدول عن الآخر، مثل: عمرو و زفر. "متشابهات" فإن قيل كيف فرق هاهنا بين المحكم والمتشابه وقد جعل كل القرآن محكماً في موضع أخر فقال "الر كتاب أحكمت آياته" وجعله كله متشابهاً في موضع آخر فقال "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها". قيل حيث جعل الكل محكماً، أراد أن الكل حق ليس فيه عبث ولا هزل، وحيث جعل الكل متشابهاً اراد بعضه يشبه بعضاً في الحق والصدق وفي الحسن، وجعل هاهنا بعضه محكماً وبعضه متشابهاً. واختلف العلماء فيها، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: المحكمات هن الآيات الثلاث في صورة الأنعام "قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم" ونظيرها في بني اسرائيل، "وقضى ربك

128 Bakara 2/26.

129 Yunus 10/10.

130 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 234.

أن لا تعبدوا إلا إياه" الآيات، وعنه أنه قال: المتشابهات حروف التهجي في أوائل السور. وقال مجاهدو عكرمه: المحكم ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يشبه بعضه بعضاً في الحق ويصدق بعضه بعضاً، كقوله تعالى: "وما يضل به إلا الفاسقين" "ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون". وقال قتاده والضحاك والسدى : المحكم الناسخ الذي يعمل به ، والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل به. وروى علي بن أبي طلحه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: محكمات القرآن ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولايعمل به[131]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ayıntâbî tercümede dil tahlilleriyle ilgili tartışmalara yer vermez. Örneğin bu ayette *Me'âlimü't-tenzîl*'deki "muhkemât" kelimesinin "ihkâm" kökünden geldiği, "uhar" kelimesinin "uhrâ" kelimesinin çoğulu olduğu ve munsarıf olmamasının nedeninin de "Umer" ve "Züfer" örneklerinde olduğu gibi "âhar" kelimesinden çevrilmiş olmasıyla ilgili tartışmaları tercümeye dahil etmez.

Tibyân Tefsiri'nin el-Ezdî'nin *et-Tibyân*'ının tercümesi olmadığına dair en bariz örnek müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilip bilemeyeceği ile ilgili hususta el-Ezdî'nin tam tersine bir görüş zikretmesidir. Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bilebileceğini savunarak إلاالله üzerinde dururken,[132] Ayıntâbî إلاالله üzerinde durmaz ve müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin de bilebileceği görüşünü savunur. el-Ezdî "ilimde râsih olanlar"dan maksadın da Tevrat'la ilgili ilim sahibi olan Abdullah b. Selâm ve ashâbı olduğu görüşünde iken Ayıntâbî râsihlerin "ilmi îkân edenler" olduğunu söyler. Müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilebileceği görüşünde olan Ayıntâbî, buna İbn Abbas'ın "Ben ilimde rusûh sahibiyim yani müteşâbihin te'vilini bilirim" ve Mücahid'in "Ben müteşâbihin te'vilini bilenlerdenim" sözlerini delil getirerek şöyle der:

"Halbuki müteşâbihin te'vilini Allah Teâlâ bilür ve ilimde râsihler bilür. Ve ma'a zâlik âna îman getürdük dirler. Bu manayı te'yid iderki İbn Abbas radıyallâhu anh'dan mervîdir kim ol "Ben ilimde râsihlerdenim" derdi. Yani müteşâbihin te'vilini bilmesine ta'rîz iderdi. Ve Mücahid ise "Ben müteşâbihin te'vilini bilürlerdenüm" deyu tasrîh iderdi. Ammâ ki ekserûn indinde manası, müteşâbihin te'vilini ancak Allah Teâlâ bilür ve ilimde râsihler ana mü'minleriz dirler. Ve ilimde râsih onlardır ki ilmi îkân ideler. Bir haysiyetten ki ma'rifetlerine şek dâhil olmaya. "[133]

Me'âlimü't-tenzîl'de âyet şöyle tefsir edilir:

131 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 10.
132 el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46b.
133 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 235.

قوله تعالى :"وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" اختلف العلماء في نظم هذه الآية فقال قوم:الواو في قوله والراسخون واو العطف يعني: أن تأويل المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم وهم مع علمهم "يقولون آمنا به" وهذا قول مجاهد والربيع، وعلى هذا يكون قوله "يقولون" حالا معناه: والراسخون في العلم قائلين آمنا به... وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول في هذه الآية: أنا من الراسخين في العلم، وروي عن مجاهد :أنا ممن يعلم تاويله. وذهب الأكثرون الى ان الواو في قوله "والراسخون" واو الاستئناف، وتم الكلام عند قوله "وما يعلم تأويله إلا الله" وهو قول ابي بن كعب و عائشة وعروة بن الزبير رضي الله عنهم. قوله تعالى:"والراسخون في العلم" أي الداخلون في العلم، هم الذين أتقنوا علمهم[134]

el-Ezdî'nin tefsirinde ise âyet şöyle tefsir edilir:

"وما يعلم تأويله إلا الله" و ما بمعنى لا، اى لا يعلم تأويله الحق، "إلاالله" و قرئ ان تأويله إلا عند الله، "والراسخون في العلم" اى المبالغون في علم التوراة الثابتون فيه مثل عبد الله بن سلام واصحابه الذين رسخوا في العلم[135]

Örnekte görüleceği üzere Ayıntâbî bu âyetin tefsirinde kaynak kitap olduğu iddia edilen Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin tefsirini değil, asıl kaynak olan Beğavî'nin tefsirini esas almıştır. Ayıntâbî'nin el-Ezdî'nin tefsirinden tercüme yapmadığı âşikardır. Zîrâ el-Ezdî'nin ele aldığı konularla Ayıntâbî'nin tercümeye konu ettiği kısımlar birbirine benzememektedir. el-Ezdî'nin tefsirinde âyet muhtasar bir şekilde tefsir edilmiş, müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin bilebileceği görüşüyle alakalı tartışmalara girilmemiştir.[136] Buna mukâbil Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde kaynak kitap olan *Me'âlimü't-tenzîl*'de tartışılan konular büyük oranda tercüme edilmiştir. Bir farkla ki *Me'âlimü't-tenzîl*'de "والراسخون" kelimesindeki "vâv"ın atıf veya isti'nâf (başlangıç) vâvı olduğuyla ilgili uzunca tartışmaları ve alimlerin bu konudaki görüşlerini, "يقولون" kelimesinin hal olduğuna dair dil ile ilgili açıklamaları tefsirin tamamında olduğu gibi burada da tercümeye dahil etmeyen Ayıntâbî konuyu ihtisar ederek tercüme etmiştir.

Yine Ayıntâbî Âl-i İmrân sûresinin 14. âyetinin baş tarafından bir kısmını (زين للناس حب الشهوات) *Envâru't-tenzîl*'den, diğer bir kısmını (من النساء والبنين) *Tefsîru's-Semerkandî*'den tercüme ederken âyetin devamını (والقناطير المقنطرة) ise *Envâru't-tenzîl* ve *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme eder.[137]

"Nâsa müşteheyât mahabbeti tezyîn olundı. Ve ânı tezyîn eden Allah Teâla'dır. Zîrâ ki ef'âl ve devâ'îyi halk iden oldur. Ve ânı anlara tezyîni ibtilâ içündür. Veyâ ol anların sa'âdet-i uhreviyyelerine vesîle olsun içündür. Kaçan ki ol Allah Teâla'nın râzı oldığı vech üzere ola. Veyâ ol ta'ayyüşe ve bekâ-i nev'e sebep olsun içündür. Veyâ ânı tezyîn eden şeytandır. Zîrâ âyet-i

134 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 10.
135 el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46b.
136 el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 46b.
137 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238.

kerîme ma'riz-ı zemde vârid olubdur." (*Envâru't-tenzîl*). "Nisâdır ki anların fitnesi her şeyin fitnesinden eşeddir. Ve evlâddır ki anların sebebiyle insan halâl ve harâmdan mal cemine harîs olur. Hudûdullâhı muhafazadan kalur. Denildi ki evlâdımız bize fitnedir. Hayatlarıyla meftûn ve memâtlarına mahzûn oluruz." (*Tefsîru's-Semerkandî*). "والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة" Ve altundan ve gümüşden mâl-ı kesîrdir ki yüz bin dînardır. Veya bir sevrin derisi dolusuncadır. "Mukantara" ise "kanâtır"i tekiddir. (*Envâru't-tenzîl*) Yani ol "kanâtır" muhassane muhkemedir.[138] Veya medfûnedir. Veya mazrûbe-i menkûşedir ki derâhim ve denânîr olubdur. Veya muza'afedir. Kanâtır üç olup mukantara dokuz olmasıdır." (*Me'âlimü't-tenzîl*)

İlgili tefsirlerin tercümeye konu olan kısımları şöyledir:

> زين للناس حب الشهوات أي المشتهيات سماها شهوات مبالغة وإيماء على أنهم انهمكوا في محبتها حتى أحبوا شهوتها كقوله تعالى أحببت حب الخير والمزين هو الله تعالى لأنه الخالق للأفعال والدواعي ولعله زينه ابتلاء أو لأنه يكون وسيلة إلى السعادة الأخروية إذا كان على وجه يرتضيه الله تعالى أو لأنه من أسباب التعيش وبقاء النوع وقيل الشيطان فإن الآية في معرض الذم وفرق الجبائي بين المباح والمحرم والقناطير المقنطرة بيان للشهوات والقنطار المال الكثير وقيل مائة ألف دينار وقيل ملء مسك ثور واختلف في أنه فعلال أو فنعال والمقنطرة مأخوذة منه للتأكيد كقولهم بدرة مبدرة[139]

> قوله تعالى:"المقنطرة" قال الضحاك: المحصنة المحكمة، وقال قتادة: هي الكثيرة المنضدة بعضها فوق بعض، وقال يمان: المدفونة، وقال السدي: المضروبة المنقوشة حتى صارت دراهم ودنانير، وقال الفراء: المضعفة، فالقناطير ثلاثة والمقنطرة تسعة[140]

> زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين، بدأ بالنساء لأن النساء أشد من فتنة جميع الأشياء... وأما البنون فإن الفتنة فيهم واحدة وهي ما ابتلي به من جمع المال لأجلهم... وقال بعض الحكماء: أولادنا فتنة إن عاشوا فتنونا وإن ماتوا أحزنونا[141]

Ayıntâbî tercümeye konu olan âyetin tefsirinde kaynak tefsir olan *Envâru't-tenzîl*'deki "Cübbâî mubahla haram arasını ayırmıştır.", "Kıntâr kelimesinin fi'lâl yahut fin'âl vezninde olmasında ihtilaf edilmiştir. Mukantara tekit için kıntârdan alınmıştır "bedretün mübderetün" sözlerinde olduğu gibi." şeklindeki kelam ve dil konularıyla ilgili hususları tercümeye dahil etmemiştir. Aynı şekilde *Me'âlimü't-tenzîl*'den yaptığı tercümede de râvîleri zikretmemiştir. Diğer örneklerde olduğu gibi burada da kaynak tefsir olduğu iddia edilen el-Ezdî'nin ele aldığı konularla Ayıntâbî'nin tercümeye

138 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238. [Matbû nüshada muhtemelen dizgi hatası nedeniyle "muhassane mahaldir" şeklindedir. Ancak yazma nüshada tercümeye kaynak olan *Me'âlimü't-tenzîl*'deki (المحصنة المحكمة) gibi "muhassane muhkemedir" şeklindedir. vr. 263b.]

139 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 8.

140 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, II, 15.

141 es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 250.

konu ettiği kısımlar birbirine benzememektedir.[142]

Yine Bakara sûresinin başındaki hurûf-ı mukataa ile ilgili kısmı isim zikrederek *Me'âlimü't-tenzîl*'den nakleden Ayıntâbî burada zikredilen rivâyetlerin tamamını tercüme etmemiş, bazı kısımlarını ihtisâr etmiştir. "Me'âlimü't-Tenzîl'de eydur: Hurûf-ı hecâ ki işbu sūre ve sâir sūreler evvelindedir, müteşâbihâtdandır ki Allah Teâlâ anın ilmiyle isti'sar idübdür. Kurân'ın sırrıdır, zâhirine îman getürüb ilmini Allah Teâlâ'ya havale ideriz. Ânı zikrin fâidesi âna îman talebidir. Ebû Bekri's-Sıddık (r.a.) eydur; "Her kitabda Allah Teâlâ'nın sırrı vardır ve Kurân'da sırrı sûreler evvelindeki hurûf-ı hecâdır. Denildi ki ânın her bir harfi Esmâullahdan bir ismin miftâhıdır. (Elif) Allah ve (Lâm) Latîf ve (Mîm) Mecîd ismine miftâhdır. Dinildi ki (Elif) Allah Teâlâ'nın âlâine ve (Lâm) lütfuna ve (Mîm) mülküne işârettir."[143]

"الم" قال الشعبي وجماعة: آلم وسائر حروف الهجاء في أوائل السور من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه وهي سر القرآن. فنحن نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى. وفائدة ذكرها طلب الإيمان بها. قال أبو بكر الصديق: في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن أوائل السور، وقال الربيع بن أنس في آلم: الألف مفتاح اسمه الله واللام مفتاح اسمه اللطيف، والميم مفتاح اسمه المجيد. وقال محمد بن كعب: الألف آلاء الله واللام لطفه، والميم ملكه.[144]

el-Ezdî'nin tefsirine baktığımızda ise benzer bazı rivayetleri zikretmekle birlikte daha farklı rivayetlerin zikredildiğini de görüyoruz. Ayıntâbî'nin zikrettiği bazı ifadeler el-Ezdî'nin tefsirinde mevcut değildir.[145]

Son olarak tefsirin başından, ortasından ve sonundan birer örnek vermek gerekirse Ayıntâbî Fâtiha sûresi'nin on üç kadar isminin tamamını *Envâru't-tenzîl*'den tercüme eder.[146] Yine Kehf sûresinin Mekkî olduğu, âyet sayısı, ilk sekiz ayet ve dokuzuncu âyette bahsedilen Ashâb-ı Kehf'le ilgili yaklaşık bir buçuk sayfa *Envâru't-tenzîl*'den tercüme edildikten sonra konuyu daha da detaylandırarak Ashâb-ı Kehf'in kimler olduğu hususunda *Me'âlimü't-tenzîl*'den yaklaşık yedi sayfa tercüme yapar.[147]Aynı şekilde Tebbet, İhlâs, Felak ve Nâs sureleri de büyük oranda *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl,* kısmen de *Tefsîru's-Semerkandî*'den tercüme edilmiştir.[148]

142 el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 47^{a}; Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 238.
143 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 26.
144 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, I, 58.
145 el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 6^{b}-7^{a}.
146 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 6; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 25.
147 Ayıntâbî, *Tibyân*, III, 2; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, V, 143-9; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 272-4.
148 Ayıntâbî, *Tibyân*, IV, 365-8; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, VIII, 581-601; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, V, 345-50; es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, II, 525.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Ayıntâbî el-Ezdî'nin tefsirini tercüme etmediği gibi kanaatimizce onun tefsirini kaynak olarak da kullanmamıştır. Zîrâ Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri'ni,* Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ını, Kâdî Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'ini ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'ini karşılaştırmalı olarak incelediğimizde bu durum açıkça görülür. Bu çalışma çerçevesinde burada verilen örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

V. *Tibyân Tefsiri*nin Kaynakları

Yukarıda da ifade edildiği üzere *Tibyân*'a ciddi anlamda kaynaklık eden Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirleridir. Hemen belirtelim ki *Tibyân Tefsiri*'nin kaynaklarının zengin olduğunu söylemek bir hayli zordur. Tefsirde gerçek anlamda kullanılan kaynak sayısı birkaç taneyi geçmemektedir. Bir veya iki defa adı geçen eserler olmakla birlikte bunları kaynak olarak kabul etmek gerçekten zordur. Biz şu an elimizde bulunan Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'ni esas alarak ona kaynaklık eden eserlerin kullanım sıklığına göre kısa bir tanıtımını yaptığımızda şöyle bir tablonun ortaya çıktığını görüyoruz:

Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin ana kaynakları arasında en ön sırayı Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'î alır. Ondan yararlanmada o kadar ileri gidilmiştir ki, iki tefsir birlikte okuduğunda *Tibyân, Me'âlimü't-tenzîl*'in muhtasar bir tercümesi mahiyetinde görünür. *Tibyân Tefsiri*'nde isim belirtilmeksizin *Me'âlimü't-tenzîl*'den tercüme/nakil yapılırken kaynak gösterilerek yapılan nakiller ancak birkaç tanedir.[149]

Ayıntâbî'nin tefsirinin diğer bir kaynağı da Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsiridir. Osmanlı ilmiye sınıfı arasında ve medreselerde en fazla okunan tefsir olan *Envâru't-tenzîl* halk için yazılan tefsirlere de kaynaklık yapmıştır. Ayıntâbî tefsirinin önsözünde de belirttiği gibi Beyzâvî'nin tefsirinden oldukça faydalanmıştır. Ayıntâbî *Envâru't-tenzîl*'den nakilde bulunurken özellikle tefsirin baş taraflarında Beyzâvî'yi isim olarak sık sık zikreder ve ona genellikle "Kâdî Beyzâvî eydür", "Tefsir-i Kâdî'de eydür", "İmam Kâdî eydür" gibi lafızlarla atıfta bulunulur.[150] Daha sonra bu usül terk edilerek isim tasrih edilmeksizin *Envâru't-tenzîl*'den tercüme yapılır.

Tibyân Tefsiri'nin ana kaynaklarından biri de Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsirü's-Semerkandî*/*Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla bilinen tefsiri-

149 Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 26.
150 Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 18, 47.

dir. Aynı zamanda bir Türk âlimi olan ve İmâmü'l-Hüdâ diye şöhret yapan Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin Osmanlıda farklı zamanlarda farklı mütercimler tarafından Türkçe'ye tercümesi yapılmış,[151] Osmanlı devletinde en çok tercüme edilen ve okunan tefsirin Semerkandî tefsiri olduğu söylenmiştir.[152] Ayıntâbî de diğer Osmanlı ulemâsı gibi Semerkandî'nin tefsirine bîgâne kalamamış, *Tibyân Tefsiri*'nin pek çok yerinde isim tasrîh etmeksizin ondan tercümede bulunmuştur.[153] Ayıntâbî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* ve *Envâru't-tenzîl*'den sonra en fazla kullandığı kaynak *Tefsirü's-Semerkandî*'dir.

Ayıntâbî tefsirinin baş tarafında sık sık Fahruddin Râzî'ye de atıfta bulunur. Bunlar genellikle ilk yirmi sayfada yer alırken daha sonra hiçbir şekilde Râzî'nin adı geçmez. Genellikle "İmam Râzi eydür", "Tefsir-i Râzi'de eydür" gibi lafızlarla ondan nakilde bulunulur. Bazen Râzî'den üç dört sayfa birden naklettiği de olur.[154]

el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an: Ayıntâbî bir yerde isim tasrîh ederek "İmâm Suyûtî'nin *İtkân* nâm müellefinden mütercemdir"[155] diyerek neshin çeşitlerine dair Suyûtî'nin *İtkân*'ından alıntı yapmıştır.[156]

el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl: Ayıntâbî Suyûtî'nin ahkâm âyetlerinin tefsirine dair olan bu eserine bir kaç yerde isim tasrih ederek atıfta bulunur.[157]

Tibyân Tefsiri'nde çok sayıda hadis yer almaktayken hadis kaynakları açısından oldukça zayıftır. Bütün tefsir boyunca ismi belirtilen hadis kaynağı yalnızca üç tanedir. Bunlar, *Ezkâr-ı Nevevî, Sahih-i Buhârî* ve *Sünen-ü İbn Mâce*'dir. Bu eserlere yapılan atıf sayısı da bir elin parmakları kadardır. Bir

151 Bu tercümelerin kütüphanelerde bulunan nüshalarının karma bir listesi için bk. Mehmet Kara, "Doğu ve Batı Türkçesinde Kur'ân Tercüme ve Tefsirleri", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 29, sayı 3, Temmuz-Eylül 1993, s. 30-32 (25-36).

152 Abdülkadir İnan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1961, s. 16.

153 es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, I, 250, 321, II, 525.

154 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 19, 22, 23, 26, 28, 30.

155 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 87.

156 Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesir, Dımaşk 2000, II, 701-703.

157 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 22, 63, 165, 277; Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl.(tah. Âmir b. Ali el-Arabî), Dârü'l-Endelüs el-Hadra*, *1422/2002*, I, 292, 304, 396, 479-80.

defa *İmam Buhârî*[158], bir defa *Sünen-ü İbn Mâce*[159], bir kaç defa da *Ezkar-ı Nevevî* zikredilmektedir.[160] Bir de bunlara ek olarak isim belirtmeksizin Allah'ın doksan dokuz ismini sayan Tirmizî'deki hadis nakledilir.[161] Bunların dışında adına atıfta bulunulan bir hadis kaynağına rastlayamadık. Tefsir rivâyetlerinde olduğu gibi hadisler de büyük oranda Begavî'nin *Me'âli-mü't-tenzil* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inden senetler hazfedilerek aktarılmaktadır. Zîrâ *Tibyân Tefsiri* bu tefsirlerle karşılaştırmalı olarak okunduğunda bu açıkça görülmektedir.

Tibyân Tefsiri'nde tasavvuf ve ahlakla ilgili kaynaklar arasında isimleri zikredilen eserler ise şunlardır:

İhyâü ulûmi'd-dîn: *Tibyân*'da *İhya*'dan genellikle îmânla ilgili konularda faydalanılır. Yapılan atıf sayısı onu geçmemektedir.[162] Ancak yeri geldiğinde uzun uzadıya (on sayfanın üzerinde) nakilde bulunur.[163]

Levâkıhü'l-envâr: Abdülvehhab eş-Şa'rânî'nin *Levâkıhü'l-envâri'l-kudsiyye* adlı bu eserine birkaç defa atıfta bulunulur ve ondan bazı tasavvufi nükteler aktarılır.[164]

Bustânü'l-ârifin ve *Tenbîhü'l-gâfilin*: Ayıntâbî Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin tasavvuf ve ahlaka dair bu iki eserine zaman zaman atıfta bulunur.[165]

el-Futûhâtü'l-Mekkiyye: İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın tasavvufi yorumlarını da içeren bu eserine Ayıntâbî zaman zaman atıfta bulunur.[166]

Ayıntâbî'nin *Tibyân Tefsiri*'nde nadiren kullandığı bazı eserler kaynak vas-

158 *Tibyân Tefsiri*'nde sadece bir defa "İmam Buhârî eydür" denilerek Allah'ın 99 ismini ezberleyenin cennete gireceği hadisi nakledilir. Ayıntâbî, *Tibyân,* II, 119.

159 "... yiyin için fakat israf etmeyin..." (A'râf 7/31) âyetinin tefsirinde "Sünen-ü İbn Mâce'de mezkur hadistir ki" diyerek "Canının her istediği şeyi yemen israftandır" hadisini nakleder. Ayıntâbî, *Tibyân,* II, 65.

160 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13, 26.

161 Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "De'avât" 83 {no:3507}.

162 Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 32, 117, 349, 351, II, 337.

163 Ayıntâbî burada *İhya*'dan on iki sayfa birden naklederek Allah'ın verdiği nimetlerin nasıl kullanılması gerektiği hususunu açıklar. Ayıntâbî, *Tibyân,* II, 337.

164 Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 4, 9, 11, 27, III, 366.

165 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13, 27, 29.

166 Mesela *"Rabbinizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış eni gökler ve yer kadar olan cennete koşuşun"* (Âl-i İmrân 3/133) âyetinin tefsirinde cennetin nerede olduğuna dair bir tartışmada, cennetin felek-i mükevkeb ile felek-i atlas arasında yaratıldığı, felek-i mükevkeb'in cennetin arzı felek-i atlas'ın ise cennetin seması olduğu yorumunu *Futûhat*'tan nakleder. Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 290. Diğer örnekler için bk. II, 117, 123, 233, III, 301.

fını taşıyacak nitelikte olmadığından, bazılarının da belirli bir kategoriye girmediğinden isimlerini vererek yetinelim. Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457 [?])'nin *Harîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ġarâib*[167], *Şir'a*[168], *Menbâü'l-âdâb*[169]. *Tibyân Tefsiri*'nde atıf yapılan bu kaynaklar tercümeye esas alınan eserlerin (*Me'âlimü't-tenzîl, Envâru't-tenzîl, Tefsirü's-Semerkandî*) ilgili yerlerinde geçmeyen, bizzat Ayıntâbî'nin başvurduğu kaynaklardır.

VI. Te'lîf/Tercüme Tarihi

Eserle ilgili problemlerden biri de te'lîf/tercüme tarihi ile ilgilidir. İstisnasız bütün kaynaklarda tefsirin yazılış tarihi 1110/1698 olarak verilmektedir. Ancak Ayıntâbî Mehmed Efendi'den Kur'ân'ı tercüme etmesini isteyen Padişah IV. Mehmed tercüme tarihi olarak gösterilen 1698 yılında hayatta değildir. O 1648-1687 tarihleri arasında hükümdarlık yapmış ve 1693'de vefat etmiştir. Aynı şekilde Ayıntâbî Mehmed Efendi'yi tefsir dersleri için İstanbul'a davet eden dönemin Şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi de 1073-1084 (1662-1674) yılları arasında Şeyhülislâmlık yapmış ve 1088/1677 tarihinde vefat etmiştir. İddia edildiği gibi tefsirin yazılış tarihini 1110/1698 yılı olarak kabul ettiğimizde ortaya bir problem çıkmaktadır. Bu durumda ya müellif eserini bizzat hükümdara takdim etmemiş olur, ya da tercüme tarihi yanlıştır. Müellif tefsirin bir nüshasını hükümdara takdim ettiğini tefsirinin dîbâcesinde bildirdiğine göre tercüme tarihi yanlış olmalıdır.[170] Nitekim Eyüp Şeriyye Sicilleri'ndeki bir kayıttan Ayıntâbî'nin Zilkâde 1072 (1662) tarihinde İstanbul'da olduğunu anlıyoruz.[171] Yine *Sivas Şehri* adlı kitapta Ayıntâbî'nin İstanbul'da 1662-1669 yılları arasında –ki bu tarih Ayıntâbî'yi İstanbula davet eden Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Şeyhülislâmlık yaptığı tarih aralığına denk gelir- bulunduğunu yazar.[172] Ayrıca Kaynaklarda 12 Muharrem 1080 (12 Haziran 1669) tarihinde IV. Mehmed'in akşam ve yatsı namazları arasında Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirinden ders verdirdiği ve bunu âdet

167 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 13.
168 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 348.
169 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 349.
170 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 4.
171 İstanbul kadı sicilleri Eyüb (Havass-ı Refîa) Mahkemesi 74 numaralı sicil (H. 1072 - 1073 / M. 1661 - 1662) (haz. Hüseyin Kılıç ... [ve öte]), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2011 s. 289.
172 Nafiz-Uzunçarşılı, *Sivas Şehri*, s. 136-7.

haline getirdiği ifade edilmektedir.[173] Yine Gurâbzâde'nin 1096'da (1685) te'lîfini tamamladığı *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı tefsirinde *Tibyân Tefsiri*'ne atıfta bulunması[174] *Tibyân Tefsiri*'nin bu tarihten önce yazılmış olmasını zorunlu kılar. Ayıntâbî'nin tefsirin dîbâcesinde[175] belirttiği üzere tercümeyi IV. Mehmet'in isteğinin hemen akabinde başlayıp iki yılda tamamladığını göz önünde bulundurduğumuzda, tercümenin Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu 1662-1669 yılları arasında yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

VII. Tefsir Metoduna Genel Bir Bakış

Burada *Tibyân Tefsiri* klasik tefsir metodolojisi açısından bütünüyle ele alınmayacak, tefsirin özelliklerine ve izlenen yönteme genel hatlarıyla kısa kısa değinilecektir. Ayıntâbî tefsirinin dîbâcesinde, Kur'ân-ı Kerim'in beliğ ifadelerini ve fasih manalarını tam olarak anlayabilmek ve onu tefsir edebilmek için, çeşitli ilim ve fenleri liyakatli âlimlerden iyi derecede öğrenmek ve bu alanın temel eserlerini gece gündüz mütalaa edildiği takdirde en az kırk senede meleke kazanılabileceğini söyler.[176]

Nitekim kendisi de Ayıntâb ve Sivas şehirlerinde bulunan âlimlerden uzun

173 Râşid Efendi, *Târîh-i Râşid*, I, 161.

174 Gurâbzâde, *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, I, 273. "*Tibyân*'da getirdi ki ehl-i Mekke te'annüt tarîkiyle Hazretten (Hz. Muhammed) âyât-ı Kur'âniyyeyi talep ederlerdi. Onun nüzûlü müteeheran olicek istihzâ edip derlerdi, "Niçün katından bir âyet inşâ etmezsin, nitekim gayrılarını inşâ ettin. Pes îzid celle celâlühû bu âyeti münzel edip buyurdu." Alpaydın Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği adlı eserinde burada atıf yapılan "Tibyân"ın tercümeye konu olan Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri olduğunu söylüyorsa da (Alpaydın, *a.g.e.*, 230) kanaatimizce burada atıf yapılan el-Ezdî'nin değil, Ayıntâbî'nin "*Tibyân*"ıdır. Zîrâ Gurâbzâde'nin naklettiği ifâdeler el-Ezdî'den ziyâde (bk. el-Ezdî, *et-Tibyân*, vrk., 101[a]), Ayıntâbî'nin "Tibyân"ında mevcuttur. "Kaçan müşrikîne sen âyet getürmesen dirler ki ânı sen kendünden ihdâs itseydin. Kelbî eydür: Ehl-i Mekke te'annütlerinden Peygamberimiz sallallâhü teâlâ aleyhi ve sellemden âyât getürmesini isterlerdi. Teehhür itse ânı ittihâm iderlerdi. "Niçün ânı kendiliğinden ihdâs ve inşâ itmezsin dirlerdi" (Ayıntâbî, *Tibyân*, II, 129).

175 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3-4.

176 "Zamâir-i erbab-ı Fuzalâ ve havâtır-ı ashâb-ı ulemâ olan ihvan-ı mü'minin ve halân-ı müslimîne mahfi değildir ki elfaz-ı belâgat-ı Kur'ân'ın meani-i fesahat unvanına tahsili ıttıla etmek evvela ulum-u mütenevvia ve funun-u müteaddidenin tekmiline mevkuftur ki hatta istihrâca meleke-i râsiha gele ve mevkûfun aleyh olan tertib-i nüshalarını ala merâtibihim zamanlarda bulunan üstadlardan ahde müdâvemet ve leyl-ü nehar tedrise mülâzemet itmekle ekal mertebe kırk senede bıdâa-i meleke hasıl olur." (*Tibyân*, I, 2).

süre çeşitli dersler okumuş, ilim tahsili kastıyla pek çok ülkeye seyahatler yapmıştır. Anadolu'nun çeşitli medreselerinde uzun süreler tefsir dersleri vermiş, Kur'ân'a vukûfiyet kazanmıştır. Kur'ân-ı-Kerîm'in tefsirine tam anlamıyla malik olup bu alanda şöhret kazandıktan sonra dönemin Şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi'nin delâletiyle huzur-ı Hümâyunda yapılan tefsir dersleri için İstanbul'a davet edilmiştir.[177]

Öncelikle *Tibyân Tefsiri* Kur'ân'ın bütün sûre ve âyetlerinin tertip üzere baştan sona kadar sıra ile ele alınıp açıklanması yönüyle Fâtiha-Nâs tefsirleri grubuna girer. Âyetlerin tefsir ve tercümesinde şöyle bir yöntem izlenmiştir: Öncelikle sûrenin Mekki mi Medeni mi olduğu üzerinde durulur ve sûrenin kaç âyetten meydana geldiği söylenir. Âyetler bir mana bütünlüğü içinde parçalara ayrılarak âyetlerin tefsiri bir tercümesi verilir ve çoğu yerde tefsiri yapılmadan tercümeyle yetinilir. Tefsir kısmında konuyla ilgili birçok hadis değişik tarikleri ile ardı ardına nakledilir. Ayıntâbî çoğu kez tefsirle ilgili rivâyetlerin aktarımıyla yetinmiş, konuyla ilgili söylenenleri "yahut" "veya" gibi bağlaçlarla peş peşe sıralamış ve şahsi görüşünü belirtmekten kaçınmıştır. Taşıdığı bu nakli yoğunluk sebebiyle tipik bir rivâyet tefsirini andırır. Referanslar klasik usulle bazen müellif ismi bazen eser ismi bazen de her ikisi birlikte zikredilir. Çoğu kere kaynak belirtmeye gerek görülmeksizin "denildi ki" diyerek aktarımda bulunulur.

Tibyân'da genellikle hadislerin önce Arapça'sı daha sonra Türkçe meali verilir. Nadiren de Arapça'sı verilmeden sadece Türkçe'si verilir. Hadislerde genellikle rivâyet zinciri terk edilerek hadisler doğrudan Hazreti Peygamber'e dayandırılır; çoğu kere "rivâyet edildi ki", "denildi ki" veya "peygamber eydür" gibi lafızlarla direkt aktarımda bulunulur, bazen de hadisi rivâyet eden sahâbenin ismi zikredilir. Birkaç yer dışında naklettiği hadislerin kaynağını belirtmez, çünkü bunlar büyük çoğunlukla tercümeye kaynak olan tefsirlerden aktarılır. Bir kısım âyet ve sûrelerin faziletine dair nakledilen zayıf ve hatta mevzu hadislere, geçmiş milletlere ait kıssalara ve ahiretle ilgili konularda İsrâiliyat'tan sayılan pek çok habere yer verilmiştir.

Tibyân Tefsiri'nde nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi ulumu'l-Kur'ân'a dair konulara değinilirken tercümeye kaynak olan eserlerdeki kıraat farklılıkları, sarf-nahiv kaideleri, dil tahlilleri, iştikak, hakikat-mecaz, lügavî anlam, umum-husus, îcâz, itnâb, istiâre, intibâk, bedî' gibi konuları tercümeye dahil etmemiş, bu konuların tartışıldığı bölümleri atlamıştır. Ayıntâbî bununla tefsirin yazılma amacını ve hedef kitlenin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak halkın bu gibi konulara dalmaması, varılmak istenen asıl

177 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3.

gayenin dışına çıkılmaması amaçlanmış olmalıdır. Çünkü kaynak tefsirler olan *Me'âlimü't-tenzîl* ve özellikle *Envâru't-tenzîl*'de kıraat farklılıklarına ve dil tahlillerine ciddi anlamda yer verildiği halde, Ayıntâbî *Tibyân Tefsiri*'nde bu konulara yer vermemiş, ilgili kısımları atlayarak tercümeye dahil etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek Kur'ân-ı Kerim'in dil yapısı, belagatı ve icâz yönlerini açıklamaya öncelik veren *Envâru't-tenzîl*'den yapılan tercüme miktarı *Me'âlimü't-tenzîl*'e göre daha sınırlı kalmıştır. Hâsılı kelam tercümede hedef kitle olan halkın Kur'ân'ın manasını anlayabilmesi amacına matuf olmak üzere tamamen Ayıntâbî'nin tercihleri söz konusudur.

Tibyân Tefsiri'nde özellikle muayyen sûre ve âyetlerin fazileti ile ilgili hadisler her sûrenin sonunda ve ilgili âyette verilmiştir.[178] Surelerin faziletleri ile ilgili zayıf ve uydurma rivâyet nakletme konusunda Begavî ve Beyzâvî'ye yöneltilen eleştiriler *Tibyân Tefsiri* için de geçerlidir. Çünkü Ayıntâbî sûre ve âyetlerin fazileti ile ilgili hadisleri Begavî ve Beyzâvî'den tercüme etmektedir.

Tibyân Tefsiri'nde İsrâiliyat'la ilgili pek çok rivâyet yer almaktadır.[179] Muhtasar bir tefsir olmasına rağmen *Tibyân Tefsiri*'nde bu rivâyetler uzun uzadıya anlatılır. Bu rivâyetler genellikle *Tibyân*'ın ana kaynaklarından biri olan Begavî'nin tefsirinden aktarılmıştır. İsrâiliyat konusunda Begavî'ye getirilen tenkitler Ayıntâbî'ye de teşmil edilebilir.

Ayıntâbî, tefsirinin dîbâcesinde belirttiği gibi özellikle ahkam konularını ihtiva eden âyetlerin tefsirinde fıkhî meselelerin izahını yapmış, orta büyüklükte bir tefsir olması hasebiyle çoğu konu yüzeysel geçilirken, diğer konulara nazaran fıkhî konulara daha geniş yer verilmiştir. Aynı zamanda bir Hanefi fakîhi olan Ayıntâbî, Sivas'ta müftülük makamında da bulunmuş, bu sebeple konuya vakıf bir müfessir olarak bu yönünü ön plana çıkarmıştır. Tefsirinde fıkhî konular işlenirken genellikle dört mezhep imamlarının ve talebelerinin görüşlerine yer verilir, mezhebi bir taassup söz konusu değildir.[180] Bununla birlikte çoğu zaman İmam Şâfii'nin görüşlerinin tercih edildiği görülür.[181] Ancak bu onun Şâfii mezhebine mensup olduğu anlamına gelmez. Çünkü Ayıntâbî'nin tefsirinin kaynakları olan Begavî, Beyzâvî ve Râzî, Şafii mezhebine mensuptur ve tercihleri de çoğu zaman Şafii mezhebine uygun olmaktadır. Dolayısıyla Ayıntâbî de tefsirinde bu kaynaklardan ilgili kısımları hiçbir değişiklik yapmaksızın aynen tercüme ederek aktardığı için sanki Şafii mezhebine mensup bir müfessirmiş gibi

178 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 23, IV, 125, 272, 238, 366.
179 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 194, II, 61, 90, 250, III, 40, 358, IV, 273.
180 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 7, 172, 474, II, 40.
181 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 173-174, 179, II, 130.

algılanmasına sebep olmuştur.[182] Hakbuki Ayıntâbî'nin Hanefî mezhebine mensup olduğu kesin olarak bilinen bir husustur.

Tibyân Tefsiri'nde kelâmî konularla ilgili tartışmalarda derinlikten ziyade yüzeysellik hâkimdir. İtikâdi mezheplerin aralarında cereyan eden tartışmalardan uzak durulmaya gayret gösterilmiş, fazla teferruata inilmemiştir. Ayıntâbî Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebine mensup bir müfessir olduğundan, tefsirinde büyük günahlar meselesi, şefaat ve ru'yetullah gibi itikadi konular Ehl-i sünnet mezhebine uygun bir tarzda halkın anlayacağı şekilde ve ihtiyacı kadar açıklanmıştır.[183] Bazen Mu'tezile'nin bu konulardaki görüşlerine kısaca değinilmiş, Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet itikadı savunulmuştur.[184] Döneminin en önemli olaylarından biri olan Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasına dair konularla alakalı tefsirinde herhangi bir malumat yoktur.

VIII. Tibyân Tefsiri'nin Osmanlı Toplumundaki Değeri

Osmanlı'nın egemen olduğu yüzyıllar boyunca toplum içerisinde bir yandan medreselerde ilmî faaliyetler devam ederken öte yandan da câmi, tekke ve zâviyelerde halka dinî-ahlaki eğitim veriliyordu. Halk din bilgisini ya vâizlerin ve tasavvuf erbabının vaaz ve sohbet halkalarından ya da basit tarzda yazılmış ilmihal, mev'ize, din ve tarih kitaplarından karşılıyordu. Osmanlı toplumunda okunan tefsirlere baktığımızda genel olarak tasavvufî motiflerle bezenmiş rivâyet ağırlıklı tefsirler olduğu görülür. İlmiye sınıfı daha çok Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Kadı Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd gibi müfessirlerce yazılan Arapça tefsirleri okurken, halkın, Türkçe yazılan veya Türkçe'ye tercüme edilen *Tefsîrü Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, *Mevâhib-i Aliyye* ve *Tibyân* gibi, derin ilmi tahlillerin öne çıkmadığı, hafif tarzda telif edilmiş rivâyet ve ahlâk tefsirlerini okuduğu müşâhede edilmektedir. Bu durum, Osmanlı toplumundaki tasavvuf eksenli anlayışın etkisi ile izah edilebilir.

182 Nitekim Orhan İyibilgin "Ayntâbî'nin zikretmiş olduğumuz kadının velisinin izniyle nikahlanması, imama uyan kimsenin arkasında Fatiha Suresini okuması gibi konulardaki görüşleri amelde Şafii mezhebine mensup olduğunu göstermektedir" der. ("Ayntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", s. 116; "Buradan Ayıntâbi'nin itikatta Eş'arî, amelde Şafii mezhebine mensup olduğu kanaatimiz güçlenmektedir." a. mlf., "Ayıntâbî'nin Tercüme-i Tibyân Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XVI, sayı: 29, s. 76.) Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu onun Şafii ve Eş'arî mezhebine mensup olduğu için değil, Şâfii ve Eş'arî mezhebine mensup müfessirlerin tefsirlerinden ilgili kısımları aynen tercüme ettiği için Eş'arî ve Şâfii mezhebine mensup sanılmıştır.

183 *Tibyân,* I, 56, II, 35.

184 *Tibyân,* I, 36, 56.

Bu tefsirlerin en temel özellikleri kıssalara ve tasavvufî yorumlara fazlaca yer vermeleridir. Böyle olmayanlar da mütercimlerce bu açılardan zenginleştirilmiştir. Rivâyet ve dirâyet metotlarını kullanan çok sayıda tefsir mevcut iken bu tefsirlerin seçilip defalarca tercüme edilmesi bu tefsirlerin Osmanlı toplumuyla bir uyuşma arzetmesinden kaynaklansa gerektir.[185] Zira tefsirlerdeki tasavvufî yorumlar ve rivayete verilen değer onları Osmanlı toplumu ile aynileştirmiştir. Zaten mütercimler bu tefsirlerde gördükleri bazı 'fazlalıkları' çıkarmışlar, eksik gördükleri yerleri de kendileri doldurarak toplumla uyumlu bir tefsir ortaya koymuşlardır.

Tibyân Tefsiri de yukarıda saydığımız özellikleri bünyesinde barındıran bir tefsirdir. Ayıntâbî, eseri hedef kitlenin ihtiyaçlarına uygun hale getirebilmek için kaynak tefsirler üzerinde bazı tasarruflarda bulunmuş, tercümeye kaynak olan tefsirlerin aslında olmasına rağmen, dirâyet metodolojisi içinde incelenen lugavî ve nahvî tahliller, îcaz, mecaz, kinaye ve teşbih gibi edebî sanatlarla ilgili konuları ve kıraat farklılıkları gibi hususları tercümeye dahil etmemiştir. Bununla tefsirin yazılma amacını da göz önünde bulundurmuş, halkın bu gibi konulara kafa yorarak amaçlanan asıl gayenin dışına çıkılmamasını hedeflemiş olmalıdır.

Tibyân Tefsiri kendinden sonra yazılan birçok Türkçe tefsire de kaynaklık etmiştir. Gurabzâde Ahmed Salih en-Nâsih b. Abdullah el-Bağdâdî *Zübedü (Zübdetü) Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı tefsirinde[186], İsmail Ferruh Efendi *Tibyân*'la birlikte en fazla basılan ve okunan *Mevâkib Tefsiri*'nde[187], Seyyid Muhammed Arif *Tefsîr-i Sûre-i Mülk* adlı eserinde, Şeyh Yakup el-Avfî *Neticetü't-tefâsîr fî Sûreti Yusuf* adındaki Arapça tefsirinin kenarında[188] *Tibyân*'dan çok sayıda nakilde bulunurlar.[189] Ayrıca Hopalı Osman Efendi'nin (ö. 1241/1825) büyük rağbet gören vaaz kitabı *Dürretü'n-nâsihîn* (bazı kaynaklarda *Dürretü'l-vâizîn*) adlı eserde âyet meâlleri *Tefsîr-i Tibyân*'dan aynen nakledilir.[190]

185 Osmanlı'da Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsiri üç defa Kaşifî'nin *Mevâhib-i 'Aliyye*'si ise beş defa değişik şahıslar tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (bk. Birışık, Abdülhamit, Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i 'Aliyye'si, *İslâmî Araştırmalar*, XVII/1, Ankara 2004, s. 54-57, 61-63.

186 Gurâbzâde, *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, I, 273.

187 İsmâil Ferruh Efendi, *Tefsîr-i Mevâkib*, I,

188 el-Celvetî, Yakub b. Mustafa el-Afvî, *Neticetü't-tefâsîr fî Sûreti Yusuf,* İstanbul 1266, Daru't-Tıbaati'l-Amire, s. 3, 5, 7, 11, 13.

189 bk. Kaya, Murat, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Kadar (1839-1908) Matbû Türkçe Kuran-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*, İstanbul, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 110, 117, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).

190 Uludağ, Süleyman, "Dürretü'n-nâsihîn", *DİA*, İstanbul 1994, X, 32-33

Tibyân Tefsiri evlerde bulundurulması ve okunması gereken eserlerin en başında sayılır. Necip Asım (Yazıksız) *Kitap* adlı eserinde "Hangi Kitapları Okumalı?" başlığı altında alemde pek çok kitap olduğunu, insanların bütün kitapları okuyamayacağını, kişilerin kendi ihtisas alanlarıyla ilgili kitapları okumakla birlikte kütüphanelerinde bulundurmaları gereken bazı kitapların da var olduğunu, bu kitapların her zevk ve her meslek erbabı için müşterek olduğunu söyler. Fakat bu gibi faidesi umûmî olan kitapların sayısının çok az olduğunu ifade eden Necip Asım, kişilerin kütüphalerinde bulundurması elzem olan kitapların başında ise *Tefsir-i Tibyân*'ı zikreder.[191]

İki asırdan fazla bir süre Osmanlı toplumununun adeta alternatifsiz biricik tefsiri durumunda olan *Tibyân Tefsiri*'nin şöhreti kimi hatıralara da konu olmuştur. Örneğin Tahsin Paşa *Tibyân Tefsiri*'nin şöhretinden faydalanmak isteyen bazı kimselerin tefsirin içine bomba düzeneği koyup masum insanların ölümüne sebebiyet vermelerini hâtırâtında şu şekilde anlatır.[192]

"**Tefsîr-i Tibyân şeklinde mücellet bomba, dört hocanın berhava ve helak olmaları**: Kayseri civarında bir köyden cer münasebetile geçen dört arkadaş sarıklı kimseye çerçi denilen gezgin esnaftan Artin namında biri tesadüf ederek üzerinde yaldızlı ibare ile *Tefsîr-i Tibyân* yazılı ve güzel meşin ciltli bir kitap vermiş ve bu kitabın diğer bir köyde bulunan Ahmet Efendi isminde bir zata götürmesini rica etmişti. Hocalar bu ricayı kabul ile kitabı alıp heybelerine koyarak yola revan olmuşlar, birkaç saat yürüdükten sonra hocalar biraz dinlenmek için bir ağaç altına oturup heybelerinden çıkardıkları ekmek, ağacın dalına asmışlar. O sırada heybe nasılsa ağaçtan yere düşmüş ve (*Tefsîr-i Tibyân*) denilen bombalı kitap patlayarak zavallı adamlar berhava ve helak olmuşlardı. Bu dört kişiden biri iki gün kadar yaşayabilmiş olduğundan maceranın keşfi müyesser olmuştur. Şöyle ki: İzmirde yakalanan Dikran Nalbantyan'ın evrakı meyanında zahir eden bir cep defterindeki kayıt ve işaretten Kayseri dâhilinde dolaşan komitenin ajanına (*Tefsîr-i Tibyân*) namında bir mücelledin gönderildiği ve bunun içinde Nitroglisrin, potas, melinit mürekkebatını havi eczâ-yı nariye-i şedîde bulunduğu anlaşılması üzerine mahalli idare-i mülkiye ve adliyesine ol bapta icra-yı tahkikat olunması emrolundu. Dikran Nalbantyan'ın o civarda kimler ile temas ve muhaberatı olduğu ehemmiyetle araştırılmağa başlanmıştı, taharriyatı vakıayı hisseder etmez merkum çerçi Artin mezkûr kitabı başından savmak üzere çare aradığı sırada bu yolcu hocalara

191 Yazıksız, Necip Asım, *Kitab*, Kostantıniyye 1311, s. 178-79.

192 Tahsin Paşa, *Abdülhamit ve Yıldız Hatıraları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul 1931, s. 199.

rasgelmiş ve hiçbir şeyden haberleri olmıyan zavallılara bir bahane ile tevdi ederek başlarını nare yakmıştır."

Dücane Cündioğlu ise isminin konuluşu ile ilgili çocukluk anılarını anlatırken *Tibyân Tefsiri*'nden bahsederek şöyle der:

"Babam 1930'da Fatih'te Zeyrek semtinde doğmuş. ...Benim doğduğum yıllarda Kadiri muhibbi. Nitekim bana koyduğu isim açıklamalı bir Kur'ân tercümesinden. Ayıntabi Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri'nden. Hâlâ saklarım, ikinci cildin kapak sayfasında babamın el yazısıyla, Dücane'nin ismi 193. sayfada, diye yazılıdır. Orada Uhud Savaşı ile ilgili ayetlerin açıklamalarını okuyor. Düşman okları artık Efendimizin çadırına kadar gelmektedir. O sırada Ebû Dücâne, Efendimize sarılarak sırtını siper eder. Babam da bu açıklamaları gözyaşlarıyla okur ve bir oğlum olursa, Ebû'su Arapların olsun, adını Dücâne koyacağım, der. Kelime Arapça ama babam Farsça mana verirdi, dücane iki can demektir, biri madde diğeri mana, biri dünya diğeri ahiret, biri akıl diğeri kalp diye tefsir ederdi."[193]

Taha Akyol da Hürriyet'teki köşe yazısında *Tibyân Tefsiri*'ni konu edinerek şöyle der:

> "Ayıntabi Mehmet Efendi 17. yüzyılda yaşamış bir din bilgini. "Tibyan Tefsiri" diye ünlü bir kitabı var; dört cilt... 1956 yılında Latin harfleriyle yayınlandı. Babam almış; aklım ermeye başladığında okumuştum. Güneşin dünya etrafında döndüğünü, Zühre (Venüs) gezegeninin günah işlediği için taşlaştırılmış bir eski melek olduğunu falan anlatıyordu! Lise talebesiyim, içimde büyük bir tepki, zihnim allak bullak."[194]

Neşredildiği tarihten itibaren Cumhuriyetin ilanına kadar en fazla basılan ve okunan Türkçe tefsir olma özelliğini koruyan *Tibyân Tefsiri*'nin halk tarafından bu kadar tutulup rağbet görmesinde şüphesiz bazı sebepleri olsa gerektir. Bunların belli başlılarını birkaç başlık altında şöyle toplayabiliriz:

a. Basılı Olması

Tibyân Tefsiri'nin çok tutulmasındaki etkenlerden biri hiç şüphesiz onun ilk matbû Türkçe tefsir olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi matbaanın Osmanlıya gelmesinden önce eserler hattatlar tarafından istinsah ediliyordu. Bu durum uzun zaman isteyen, maddi külfeti artıran

193 "Ayın Konuğu: Dücane Cündioğlu", *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, sayı. 36, Mayıs 2013, s. 6.
194 "Bilim ve Hukuk", 9 Eylül 2016. http://sosyal.hurriyet.com.tr/yazar/taha-akyol_329/bilim-ve-hukuk_40219825.

ve herkesin bu eserleri ulaşmasını zorlaştıran bir sonucu ortaya çıkarıyordu. Çünkü çok pahalı olan el yazması eserleri ancak padişahlar, devlet adamları veya ilim erbâbı alabiliyordu. Matbaanın girişi ile birlikte kısa zamanda çok sayıda eser, daha ucuza ve geniş kitlelere ulaşma imkânı buldu. Osmanlı'da matbaanın kurulması ancak XVIII. asrın ilk çeyreğinde (1726) mümkün olabilmiştir. Böyle olunca eserlerin neşri bu tarihten sonra gerçekleşebilmiştir. Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 1821'de Kahire'de kurdurduğu Bulak Matbaası'nda pek çok Türkçe değerli eser basılmıştır. Bu matbaada basılan ilk Türkçe tefsir kitabı Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin *Tibyân Tefsiri* olmuştur.[195] Şüphesiz o kadar tefsir varken ilk olarak bu tefsirin seçilip basılmasında onun Osmanlı toplumundaki yaygınlığı göz önünde bulundurulmuş olmalıdır.

Tibyân Tefsiri basılmadan önce de halk tarafından büyük bir ilgiye mazhar olmuş, geniş halk kitleleri tarafından özellikle köy ve mahallelerin sohbet odalarında toplanılıp okunan, üzerinde konuşulan "meşhûr" bir tefsir idi. Nitekim Kütüphane kataloglarında yaptığımız tarama sonucunda *Tibyân Tefsiri*'nin büyük çoğunluğu Türkiye olmak üzere, İran'dan Mısır'a Almanya'dan İngiltere'ye dünyanın çeşitli kütüphanelerinde 100'ün üzerinde yazma nüshası bulunması bu tefsire olan rağbeti göstermektedir.[196] Ancak basılmasıyla birlikte bu esere daha kolay ulaşım imkânı doğmuş ve zamanla en fazla basılan ve toplumda yaygınlık kazanan bir tefsir hüviyetine bürünmüştür. *Tibyân*'ın neşredilme sebebini 1317-8 ve 1320 tarihli

195 XIX. yüzyılda Osmanlı Türkçe'si ile yazılan ve tamamlanmış haliyle neşredilen Türkçe Kur'ân tefsirleri/tercümeleri dört tanedir. Bunların ilki *Tibyân Tefsiri*'dir. İkincisi Ayıntâbî'nin çağdaşı olan Gurabzâde'nin büyük oranda Kâdı Beyzâvî'nin ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı *Zübedü Âsari'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı eseri, bir diğeri Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i 'Aliyye* adlı Farsça tefsirinin İsmail Ferruh Efendi tarafından yapılmış tercümesi olup *Tefsîr-i Tibyân* ile birlikte defalarca basılmış olan *Tefsîr-i Mevâkib*'dir. Sonuncusu ise Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *Fethu'r-Rahmân* adlı açıklamalı Farsça Kur'ân-ı Kerîm tercümesinin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin torunlarından Mevlânâ Şeyh Muhammed Cemâleddin ed-Dihlevî tarafından Hayreddin el Haydarâbâdî'ye yaptırılan *Tefsîru'l-Cemâlî ale't-Tenzili'l-Celâlî* adlı Türkçe tercümesidir. Yukarıda zikredilen Türkçe Kur'ân çevirileri her ne kadar XIX. yüzyılda basılmaya başlanmışsa da basılan bu ilk eserlerden bazılarının çeviri/te'lif tarihleri *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib* (1096/1685) ve *Tibyân* (1662-67) örneklerinde olduğu gibi basılmalarından yaklaşık iki asır öncesine uzanmaktadır. Bu eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Arpa, Recep, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri*, Bursa, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 13-16, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

196 Yazma nüshaları için bk. Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin Tibyân Tefsiri*, s. 28-32.

baskılarının önsözünde nâşir şöyle açıklar: "İşbu Türkçe tefsiri Ayıntâbî Muhammed (Mehmed) Efendi 1110 tarihlerinde Türkçe'ye tercüme idüp ol vaktin kitabeti üzere güzel bir tefsir vücûda getürdi. Şöhret ve şâyiası âfâkı doldurmuş bir tercüme-i bedîa olduğundan tab' olunmuştur. Hulûs-i niyetle te'lif olunduğundan ol kadar makbul ve muteberdir ki herkes bir nüshasına nâil olmasını ganimet addeder. Zâten bu babda himmet eden iki kimsedir ki bir bu zât bir de *Tefsîr-i Mevâkib* sahibi Ferruh Efendi'dir. Bu tefsir-i şeriflerin ikisini de birden basmayı müsteînen billâh kasd ettik. Cenâb-ı Hak tevfîk ihsân eyleye."[197]

Tespitlerimize göre *Tibyân Tefsiri* yedi defa Mısır'da dokuz defa da İstanbul'da olmak üzere onaltı kez Arap harfleriyle, dört kez de Latin harfleriyle basılmak suretiyle toplam yirmi defa neşredilmiştir.[198] Ekmeleddin İhsanoğlu *Tibyân*'ın Mısır'da 1256/1840-1279/1863 yılları arasında altı defa basıldığını söyler.[199] Buna göre *Tibyân*'ın ilk basım tarihi 1256/1840'dır. *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*'nda verilen bilgiye göre ise *Tibyân*'ın ilk basımı 1250/1835 (Zilka'de/Mart) tarihlidir. Zîra Köprülü Kütüphanesi tefsir bölümü dokuz numarada kayıtlı 1250/1835 tarihli matbû bir nüsha bulunduğu ifade edilmektedir.[200] Biz de bu tarihi esas alarak *Tibyân*'ın ilk basım tarihini 1250/1835 olarak kabul ettik. *Tibyân*'ın İstanbul'daki ilk baskısı ise 1283/1866-7 tarihli, yani Mısır'daki ilk baskısından otuz küsür yıl sonradır. Bazı kitapların üzerinde sadece baskı yılı olduğu için ve Hicrî tarihleri Miladî tarihe çevirmedeki zorluklardan dolayı Hicrî ve Miladî tarihler arasında farklılıklar olabilmektedir. Burada hicri tarihler esas alınmış, Miladî tarihler ise bilgi mahiyetinde verilmiştir. Tespitlerimize göre *Tibyân Tefsiri*'nin baskıları şunlardır:

1250/1835 (Zilkâde/Mart), Kahire, Darü't-Tıbâati'l-Bâhire,[201] (Bulak Matbaası),

197 Mustafa Kemal'in de Anıtkabir ve Çankaya'daki şahsi kütüphanesinde bulunan üç Kur'ân çevirisinden biri *Tibyân Tercümesi*'nin 1899-1900 tarihli nüshasıdır. (bk. Cündioğlu, Dücane, *Matbû Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu*, II. Kur'ân Sempozyumu, Ankara 1996, s. 167.

198 Baskıları için ayrıca bk. Özege, M. Seyfettin, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, İstanbul 1977, IV, 1785, 1825; Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, s. 195; Cunbur, Müjgan, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türk Dilinde Basılmış Tercüme ve Tefsirleri*, Ankara 1961, s. 123; Binark, İsmet-Eren, Halil, *World Bibliography of Translations of The Meanings of The Holy Qur'an/Printed Translations 1515-1980*, İstanbul 1986, s. 466-469; 499-500.

199 İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler*, s. 189.

200 Şeşen, Ramazan-Cemil Akpınar-Cevat İzgi, *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, IRCICA, İstanbul 1986, III, 13.

201 Bulak Matbaası Darü't-Tıbâati'l-Bâhire ve Darü't-Tıbâa gibi değişik zamanlarda değişik isimlerle anılmıştır. Bk. İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler*, s. 581.

Râtib Hüseyin Efendi ve Kırkkimsevî Ahmed Efendi'nin tashihiyle tab' edilmiştir.[202]

1256/1840, Kahire, I-II, Darü't-Tıbâa (Bulak Matbaası) Şeyhü'l-musahhihîn Şerif Ahmed, Dağıstânî Mahmud Efendi ve Kırkkimsevî Ahmed Efendi'nin tashihleriyle, Mültezim[203] İmrahorî Mahmud Efendi ve Canpolat Osman Ağa nâmına tab' edilmiştir.[204]

1257/1841-2, Kahire, I-II, Bulak Matbaası.

1259/1843, Kahire, I-II, Bulak Matbaası, Matbaa-i Amire'nin baş musahhihi Mustafa Efendi Vehbi Moravî'nin tashihiyle Şeyhü'l-sahhâfîn ve arzuhâliciyye Mehmed Kamil Efendi b. Abdi Edirnevî nâmına tab' edilmiştir.[205]

1267/1850-1, Kahire, I-II, Bulak Matbaası, Mahrusa-i Mısır Ruznâmesi nazırı Mehmed Emin Efendi el-İzmirî nâmına tab' edilmiştir.[206]

1274/1857-8, Kahire, I-II, Darü't-Tıbâati'l-Mısriyye (Bulak Matbaası), Matbaa-i Amire'nin baş musahhihi Mustafa Efendi Vehbi Moravî'nin tashihiyle Mahrusa-i Mısır Ruznâmesi nazırı Mehmed Emin Efendi el-İzmirî nâmına tab' edilmiştir.

1279 Şevval ortası/1863, Kahire, I-II, Darü't-Tıbâati'l-Mısriyye (Bulak Matbaası), Mustafa Mestî Efendi'nin tashihiyle Mahrusa-i Mısır Ruznâmesi nazırı Mehmed Emin Efendi el-İzmirî nâmına tab' edilmiştir. Beşinci baskı olduğu yazılıdır.

1283/1866-7, İstanbul, I-IV, Matbaatü's-Sultaniyye (Matbaa-i Amire).

1286/1869, İstanbul, I-IV, Matbaatü's-Sultaniyye (Matbaa-i Amire).

1290/1872, İstanbul, I-IV, Matbaatü's-Sultaniyye (Matbaa-i Amire).

1296/1879, İstanbul I-IV, (iki cilt bir arada).

1306-7/1889, İstanbul, I-IV, (iki cilt bir arada), Matbaa-i Amire, Şirketi Sahafiye-i Osmaniye.

1308/1890, İstanbul.

1317-8/1899-1900, İstanbul, I-IV, (iki cilt bir arada), Naşir, Muhammet Tahir-Hasan Hilmi, I-II. cilt Dersaadet, Ahter Matbaası, III. Cilt, İstanbul Alem matbaası Ahmet İhsan ve Şurekası, IV. Cilt, Arif Efendi matbaası, (Mevâkib ile birlikte).

202 Şeşen, *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, III, 13.

203 Bulak Matbaası'nda 1830'lardan itibaren mültezim zimmetinde kitaplar basılmaya başlanmıştır. Bu mültezimler daha çok Ezher Camii civarındaki kitapçılar çarşısında yazma va basma kitap ticareti yapan kitapçılardır. Bu kişilerin maksatları, ticaretlerini çeşitlendirmek için kendi hesaplarına Bulak Matbaası'nda kitap bastırıp kazanç elde etmektir (İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler,* s. 339).

204 İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler,* s. 582, 583, 585.

205 İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler,* s. 583, 584.

206 İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler,* s. 583, 585.

1320-1/1902-3, İstanbul, Şirketi Sahafiye-i Osmaniye, Yusuf Ziyaeddin ve Ahmet Naili ve Şürekası, (Mevâkib ile birlikte).

1323-4/1905-6, I-IV, (iki cilt bir arada), İstanbul, Dersaadet, Arif Efendi Matbaası, (Mevâkib ile birlikte).

1956-7, I-IV (iki cilt bir arada), İstanbul, Bütün Kitabevi, (Kur'ân-ı Kerim Meâli ve Tefsiri (*Tibyân Tefsiri*), Süleyman Fahir tarafından Latin harflerine çevrilerek bazı kısaltma ve ilavelerle birlikte dili sadeleştirilerek yayımlanmıştır).

1963, İstanbul Bütün Kitabevi, yukarıdaki aynı baskı.

1980-1, I-IV, İstanbul, Sağlam Kitapevi, (Süleyman Fahir'in çevirisinin dili Ahmet Davudoğlu tarafından yenilenerek yayınlanmıştır).

2015, I-IV, İstanbul, Sağlam Kitapevi, Ahmet Davudoğlu'nun sadeleştirdiği nüsha Abdullah Yücel tarafından tekrar sadeleştirilmiş ve bazı eksiklikler tamamlanarak yayımlanmıştır.

Ayrıca Süleyman Fahir'in Latin harflerine çevirdiği, Ahmet Davudoğlu tarafından dilinin yenilenerek yayımlandığı nüshanın meal kısmı İsmail Kurt tarafından hazırlanmış ve Ayhan Yalçın tarafından tashih edilerek 1985 yılında yayımlanmıştır. Meâl sonraki yıllarda da pek çok defa basılmıştır. Ancak meal sahipleri tarafından sadeleştirme adı altında eserde ciddi anlamda tahrîfât yapılmış, pek çok âyet meâli değiştirilmiştir. Örneğin müteşâbih âyetlerin te'vilinin ilimde rusuh sahibi olan âlimlerin bilip bilemeyeceği ile ilgili hususta *Tibyân Tefsiri*'ndeki meâlin tam tersine bir görüş zikredilmiştir. *Tibyân Tefsiri*'nde "Halbuki müteşâbihin te'vilini Allah Teâlâ bilür ve ilimde râsihler bilür. Ve maa zâlik âna îman getürdük dirler"[207] şeklinde müteşâbih âyetlerin te'vilini ilimde rusûh sahibi olan âlimlerin de bilebileceği görüşü savunulur ve إلا الله üzerinde durulmazken, mealde ise "Halbuki onun te'vilini Allah Teâlâ'dan başka kimse bilmez. İlimde rusûh sahibi olanlar da: Biz, ona inandık muhkemi, müteşâbihi, her biri, Rabbimiz Allah Teâlâ tarfındandır." şeklinde müteşâbih âyetlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bilebileceğini savunarak إلا الله üzerinde durulur.[208]

b. Muhtevası

Tibyân Tefsiri'nin halk tarafından tutulmasındaki önemli etkenlerden biri de muhtevasının Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışıyla paralellik arzetmesi olmalıdır. *Tibyân Tefsiri,* Osmanlı toplumunun dinî hayatına ve Kur'ân anlayışına büyük ölçüde te'sir ettiği gibi var olan geleneksel

207 Ayıntâbî, *Tibyân,* I, 235.
208 *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli (Açıklamalı)*, İstanbul 1985, s. 53.

İslâm anlayışından da büyük oranda etkilenmiştir. *Tibyân Tefsiri'*ne genel olarak baktığımızda rivayetlere fazlaca yer veren, tasavvufî motiflerle bezenmiş, fıkhî ağırlıklı bir tefsir olduğunu görürüz. Bu durum, rivayetlere, tasavvufa ve fıkha büyük önem veren Osmanlı toplumunun bu tefsire neden bu kadar önem verdiğinin de bir göstergesidir.[209] Osmanlı halkının geleneksel İslâm anlayışıyla uyum arzetmesinden dolayı halkın büyük bir teveccühüne mazhar olan *Tibyân Tefsiri*, aşağıda zikredilen pek çok eser gibi uzun kış gecelerinde köy ve mahallelerin sohbet odalarında toplanılıp okunan, üzerinde konuşulan bir tefsir olmuştur. Bugün okuma yazma bilen pek çok yaşlı insanın evinde hala bu tefsir mevcut ve okunmaktadır.[210]

Tibyân'ın göze çarpan özelliklerinden biri İsrâiliyat'a çokça yer vermesidir. Anadolu halkının asırlardır elinden düşürmediği ve Osmanlı toplumunun din ve ahlak anlayışının oluşmasında büyük katkıları olan *Envâru'l-'âşıkîn, Ahmediyye, Muhammediyye, Müzekki'n-nüfûs* gibi mev'iza türü eserler, *Mukaddime, Mızraklı ilmihal, İmâdü'l İslâm, Şerhi Vasiyyeti'l-Muhammediyye'si* gibi ilmihal türü eserler, e*l-Ezkâr ve Delailü'l-hayrât* şerhi olan *Kara Dâvûd* gibi duâ türündeki eserler, *Bustânu'l-'ârifîn, Tenbîhü'l-gâfilîn* ve *Şerhu Şir'âti'l İslâm* gibi halka vaaz ve nasihat amacıyla yazılan eserlerde yer alan bazı mevzu hadisler ve İslâm'la uyuşmayan bazı İsrailî haberler, menkıbeler *Tibyân*'da da mevcuttur.

Meselâ dünyanın bir öküzün boynuzları üzerinde döndüğü gibi halk arasında yaygın olan bazı inanışlar *Tibyân*'ın da aralarında bulunduğu bu eserlerin çoğunda zikredilir.[211] Ayıntâbî *"Nûn; kalem ve onunla yazılanlara and olsun ki..."*[212] mealindeki âyette "Nûn"u tefsir ederken göklerin bir meleğin

209 Tereke kayıtlarına bakıldığında Osmanlı toplumunda okunan kitapların çoğunu Kur'ân ve Kur'ân ilimleri, tasavvuf ve fıkıh ağırlıklı kitapların oluşturduğunu görürüz. Meselâ XVI. yüzyılda Bursa'nın tereke kayıtlarında tesbit edilen 1472 kitaptan 872 tanesini bu kitaplar oluşturur. (bk. Karataş, Ali İhsan, Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VIII, sy. 8, (1999) Bursa 2000, s. 324.

210 "Bu dönemdeki yoğun baskılara rağmen Oflu hocalar bir misyoner gibi her türlü baskıya rağmen eski İslâmi kültürden kopuşa karşı direnmişler ve nesiller arası köprü görevi görmüşlerdir. Bu dönemde Oflu Hoca'ların çabalarıyla klasik İslâm itikat, ibadet ve kültürünün halka yönelik geleneksel kitapları olan *Mızraklı İlmihal*, *Enesül Abidin*, *Necatü'l Mü'minin*, *Hüccetü'l-İslam*, tefsirlerden *Mevakip*, *Tibyân* ile *Muhammediy*e, *Ahmediy*e ve *Sırr-ı Nebi* yoğun olarak evlerde muhafaza edilir ve okunurdu." http://www.ofhayrat.com/Resimlerim/ofluhoca.htm

211 bk. Ayıntâbî, *Tibyân*, IV, 273; Yazıcızâde Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşıkîn*, İstanbul 1306, s. 18-9; Yazıcızâde Mehmed Bîcan, *Kitâb-ı Muhammediyye fî kemâlâtı Ahmediyye*, İstanbul 1306, s. 30-32.

212 el-Kalem 68/1.

omuzunda döndüğünü anlatan Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirindeki bir rivâyete yer verir.[213] Bu rivâyette anlatıldığına göre "Allahu Teâlâ yedi kat yerleri yarattıktan sonra arş altından bir melek göndermiş ve melek yedi kat yerleri omuzuna almış ama ayakları altında basmaya yer yokmuş. Bunun üzerine Allah Teâlâ Firdevs cennetinden bir öküz indirmiş ki onun kırk bin boynuzu ve kırk bin ayağı varmış. Melek iki ayağını öküzün boynuzuna koymuş, fakat melek dengeyi sağlayamayınca Allah Teâlâ Firdevs'in alt derecesinden uzunluğu beş yüz yıllık mesafede bir yeşil sahra indirmiş ve öküzün boynuzuyla kulağı arasına koymuş. Melek iki ayağını o sahranın üzerine koyunca dengeyi sağlamış. Ancak bu sefer öküzün basması için bir yer yokmuş. Allahu Teâlâ yedi kat yerler ve gökler büyüklüğünde bir yer yaratmış ve öküz ayaklarını buraya koymuş. Yarattığı bu toprak parçasını da büyük bir balığın sırtına koymuş. Balık denizin üzerinde, deniz rüzgar üzerinde ve rüzgar ise kudret üzerindeymiş."[214]

Yukarıdaki mezkûr eserlerin bu yönleri itibariyle burun kıvırılıp hafife alındığı gibi *Tibyân Tefsiri* de benzer bazı eleştirilere maruz kalmıştır.[215]

Örneğin Hasan Basri Çantay "onlarda (*Tibyân* ve *Mevâkib*) asılsız veya fâidesiz katmalar kucak kucaktır."[216] derken, Taha Akyol ise şöyle der:

> "Tibyân Tefsiri 18. yüzyılda Ayintabi Mehmet Efendi'nin yazdığı ünlü bir Kur'ân yorumudur. 1957'de Latin harfleriyle yayımlandı. Dördüncü cildinde, Jüpiter gezegeninin günahlarından dolayı taşlaştırılmış bir kadın olduğunu anlatır! Ortadoğu'nun eski kültürlerinde gökcisimleri hakkında böyle folklorik tasavvurlar vardır. Kur'ân'da olmadığı halde, eski zihniyetle yazılmış tefsirlere de girmiştir! Bugün en gelenekçi dindar bir insan bile bunu reddeder! Bilim zihniyetine sahip Osmanlı müderrisi, büyük din alimi Elmalılı Hamdi Efendi'nin 1930'larda Atatürk'ün desteğiyle yayımlanan "Hak Dini Kur'ân Dili" adlı büyük tefsirinde ise hiç böyle masallar olmadığı gibi, modern ilimlere son derece bilgili atıflar mevcuttur. Gerçi bazı eski

213 Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl,* VIII, 185-86.

214 Ayıntâbî, *Tibyân*, IV, 273.

215 "Tanzimat'tan günümüze kadar uzanan süreç içerisinde şikâyet konusu yapılan görüşleri dile getiren farklı metinler bulmak mümkün; Mantık İlmine hücum eden ve bu hücumlarında da *İsagoci* adını hedef tahtası hâline getiren insanların metinlerini; ilmihal kitapları dendiğinde *Mızraklı İlmihali*, Tefsir kitapları dendiğinde *Tibyân* ile *Mevâkib*'i, Mantık kitapları dendiğinde ise *Isagoci*'yi diline dolayan ve hafife alan insanların metinlerini." bk. Cündioğlu, Dücane, *Keşf-i Kadîm -İmam Gazâlîye Dâir-*, İstanbul 2008, s. 159.

216 "Gördüm ki *Tibyân* gibi *Mevâkib* tercümesi gibi eski Türkçe eserler hem bu günün dilinden ve tercüme tekniğinden uzak, hem de onlarda asılsız veya fâidesiz katmalar kucak kucaktır. Bugünün nesli bunları anlamaz, anlayanlar bulunsa bile onlar zamanımızın ruhi ve hakiki ihtiyaçlarını doyurmaya asla yaramaz." (Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, İstanbul 1980, I, 6)

din alimleri de bu tür masalları "İsrailiyat" yani, eski İsrail folkloru diye eleştirmişti. Ayrı bir konu..."[217]

Tibyân Tefsiri'nde hurufî-cifrî bazı rivâyetlere de rastlamak mümkündür. Ayıntâbî besmelenin harflerinin ondokuz olmasının hikmetini şu menkıbe ile açıklar:

Âriflerden biri bir kağıda "Bismillâhirrahmânirrahîm" yazıp öldüğünde bunu kefenine konulmasını vasiyet etti. Orada bulunanlar; "Bunun sana ne faydası olacak ki" dediler. O da; "Kıyamet gününde derim ki! Allah'ım Kitâb-ı Kerîm'in ünvanı kıldığın Bismillâhirrahmânirrahîm dir ki o ondokuz harftir. Onda iki faide buldum. Biri şudur ki; zebânî dahî ondokuzdur. Besmele-i şerife ile Hak Teâlâ mü'minden zebanilerin verdiği sıkıntıyı giderir. İkincisi ise şudur. Hak Teâlâ gece ve gündüzü yirmidört saat kıldı. Beş saatinde beş vakit namazı farz kıldı. O halde besmelenin ondokuz harfi namaz saatlerinin dışında kalan saatlerdeki günahlara kefaret olur.[218]

Yine besmelenin fazileti ile ilgili şunları nakleder:

Allahu Teâlâ'nın dört bin ismi vardır. Bini Kur'ân ve sahîh haberlerde, bini Tevrat'ta, bini İncil'de ve bini Zebur'dadır. Denildi ki: İlimlerin bütünü üç kitapta Tevrat, İncil ve Zebur'dadır. Bu üç kitaptaki ilimler Kur'ân'da ve Kur'ân'ın ilimleri Fatiha'da, Fatiha'nın ilimleri Bismillâhirrahmânirrahîm'de, besmelenin ilimleri ise be harfindedir. Zîrâ bütün ilimlerden maksat Allahu Teâlâ'ya kavuşmaktır. Be ise ilsâk (kavuşturma, ulaştırma) içindir. Kulu Rabbine ilsâk eder.[219]

Îsâ (a.s.) bir kabre uğradığında rahmet melekleri nurdan tabaklarla o kabre geldiler. Îsâ (a.s.) bu hale şaşırdı ve bunun sebebini bilmek istedi. Buyruldu ki ey Îsâ! O kabrin sahibi âsî biri olup öldüğünden beri azapta idi. Vefat ettiğinde hamile olan hanımı bir çocuk doğurdu. Annesi onu besleyip büyüttü ve mektebe gönderdi. Hoca ona besmeleyi öğretti. Bu yüzden ben

217 http://www.milliyet.com.tr/2004/10/15/yazar/akyol.html. Taha Akyol Milliyet ve Hürriyet'teki köşe yazılarında iki defa *Tibyân Tefsiri*'ni konu edinmiştir. Diğer bir makalesinde ise şöyle der: "Ayıntabi Mehmet Efendi 17. yüzyılda yaşamış bir din bilgini. "Tibyan Tefsiri" diye ünlü bir kitabı var; dört cilt... 1956 yılında Latin harfleriyle yayınlandı. Babam almış; aklım ermeye başladığında okumuştum. Güneşin dünya etrafında döndüğünü, Zühre (Venüs) gezegeninin günah işlediği için taşlaştırılmış bir eski melek olduğunu falan anlatıyordu! Lise talebesiyim, içimde büyük bir tepki, zihnim allak bullak." "Bilim ve Hukuk", 9 Eylül 2016. http://sosyal.hurriyet.com.tr/yazar/taha-akyol_329/bilim-ve-hukuk_40219825.

218 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3.

219 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 9.

ondan utandım. Onun çocuğu yeryüzünde beni zikrederken ben ona nasıl azap ederim.[220]

Ayıntâbî halkın duygularına hitap eden bu gibi nükteleri büyük oranda Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inden ve "kütüb-i tezkîr" dediği kitaplardan naklederek bunlara tefsirinde yer vermiştir. Meselâ verdiğimiz son örnek *Envârü'l-'âşıkîn*'de de yer almaktadır.[221]

c. Türkçe Yazılması, Dili ve Üslubu

Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin Osmanlı toplumunda bu kadar rağbet görmesi ve yaygınlaşmasındaki en önemli sebeplerinden biri de onun Türkçe yazılmış olmasıdır. Medrese çevrelerinde daha ziyade Arapça yazılan tefsirler okunurken, Arapça bilmeyen halk arasında ise *Tibyân* gibi Türkçe yazılmış veya Türkçe'ye tercüme edilmiş tefsirler tercih ediliyordu. Şüphesiz bu durum *Tibyân Tefsiri*'nin sadece halk tarafından tercih edildiği, medrese çevrelerinde okunmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim birçok medrese kütüphanesinde ve kütüphanelere bağışlanan pek çok *Tibyân Tefsiri*'nin üzerindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre medrese çevrelerin de *Tibyân Tefsiri*'ne kayıtsız kalamadığı görülmektedir.

Bilgi ile donatılmış güçlü bir toplum yapısı oluşturmak isteyen Osmanlı devlet ricali bir yandan telif eserleri teşvik ederken öte yandan da nitelikli eserlerin Türkçe'ye aktarılmasına destek çıkıyordu.[222] Bunun bir başka amacı da Türkçe'yi bir ilim dili haline getirmekti. Aşağıda sunulan tefsir tercümelerinin çoğunda devlet ricali desteğinin olması bu görüşü desteklemektedir. Zaten tercüme hareketi başlayınca bazı ilmî eserlerle birlikte halkın dikkatini çekici ve bilgi seviyesini yükseltici kitaplar da Türkçe'ye aktarılmaya başlandı.[223] *Tibyân Tefsiri*'ne gelinceye kadar Beylikler döneminde ve Osmanlı toplumunda Türkçe Kur'ân ve tefsir tercümeleri oldukça sınırlı olup bir elin parmaklarını geçmemektedir. İlk Türkçe Kur'ân tercemelerinin ortaya çıkması hemen mümkün olmamıştır. Çünkü yeni Müslüman olan Türklerin, bilhassa dini edebiyat geleneklerine malik Uygurlardan Müslüman olan Türklerin, Kur'ân'ı terceme edecek kadar İslam kültürünü almış olmaları için zaman lazımdı. Türkler bir yandan sahip oldukları dinin dilini

220 Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 11.

221 Yazıcızâde, *Envârü'l-âşıkîn*, s. 179.

222 Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey Türkçe'nin bir ilim dili haline gelmesi ve bu dilde halka yönelik eserler yazılması için en fazla çaba sarf eden devlet adamlarındandır.

223 Osmanlı ilk dönem tercüme faaliyetleri için bk. Ülken, *İslâm Medeniyetinde Tercümeler*, s. 340-350; Günay Kut, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), İstanbul: IRCICA Yayınları, 1998, II, 26-59.

öğretecek lügat kitabı ile İslam ve Türk ahlakını mezceden edebî ve ictimâî eserler hazırlarken diğer yandan da bu yüce dinin kaynağından bazı surelerin Türkçe terceme ve tefsirini yapmaya başlamışlardır. Kısa sure tefsirlerinden sonra bunları XI. ve XII. y.y.'da Kur'ân'ı Kerim'in Türk diline kelime kelime, cümle cümle yapılmış Türkçe Kur'ân tercemeleri takip etmiştir. Kelime kelime, cümle cümle yapılan ilk Türkçe Kur'ân tercemelerinin yerini XIV. ve XV. asırlarda daha geniş izahlı tefsirler almaya başlamıştır. Kur'ân'ın ilk Türkçe tercümesinin ne zaman ve kim tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Türklerin İslam'la tanıştığı X. yüzyıldan itibaren Kur'ân'ı Türkçe'ye tercüme etme teşebbüslerinin başladığı düşünülmekte, eldeki mevcut en eski Kur'ân tercümelerinin XI. yüzyılın ilk yarısına ait olduğu kabul edilmektedir.[224]

Doğu Türkçesine yapılmış olan bu satır arası ilk Kur'ân tercümeleri, Arapça kelimelerin Türkçe anlamlarının her kelimenin altına yazmak suretiyle oluşturulmuş ilk satır arası meâl denemeleridir. Henüz bu dönem için Türkçe Kur'ân tefsirlerinden bahsetmek imkânsızdır. Anadolu Beylikleri dönemine gelindiğinde pek çok alanda olduğu gibi Kur'ân ve tefsir alanında da bir takım tercüme ve te'lif eserlerin meydana çıktığını görüyoruz. Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarından başlayarak uzun bir süre Türk dilinde müstakil tefsir kaleme alma yerine tercüme ve adaptasyon yolu benimsenmiştir. Osmanlının ilk yıllarında genel olarak iki tefsir, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsiri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Mevâhib-i Aliyye*'si Türkçe tefsir tercümelerine kaynaklık etmiştir. Anadolu'da Türkçe'ye çevirilen ilk müstakil tam tefsirin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsirinin tercümesi kabul edilen Ahmed-i Dâî'nin *Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* veya *Dürer-i Latîf* adıyla anılan tercümesi olduğu tahmin edilmektedir. Bunu yine Semerkandî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsirinin tercümesi kabul edilen Ebü'l-Fazl Mûsâ b. Hacı Hüseyin b. Îsâ el-İznikî'nin *Enfesü'l-cevâhir* adlı tefsiri takip eder. Eser Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey'e ithâf edilmiştir.[225] Bu dönemde te'lif/tercüme edilen eserlerden biri de yine

224 İnan, Abdülkadir, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1961, s. 8.

225 Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsirinin kimler tarafından tercüme edildiği ve şu anda kütüphanelerde mevcut bulunan nüshaların kime ait olduğu hususunda ciddi karışıklıklar vardır. Kimilerine göre *Enfesü'l-cevâhir* Hâzin'in *Lübâbü't-tevîl fî meâni't-tenzîl* isimli tefsirinin tercümesidir. Kimilerine göre ise göre *Enfesü'l-cevâhir*, Ebü'l-Leys es-Semerkandî ile Hâzin'in tefsirlerinden yararlanılarak Türkçe hazırlanmış bir tefsirdir. Kimilerine göre ise *Enfesü'l-cevâhir*, Ahmed-i Dâî'ye ait Ebü'l-Leys es-Semerkandî tefsirinin tercüme-

Mûsâ İznikî tarafından önce Arapça sonra da istifâdesinin daha genel olması ümidiyle Türkçe'ye tercüme ettiği *Tefsîru'l-lübâb* adlı tefsiridir.[226] Semerkandî'nin tefsirinin İbn Arabşâh (ö. 1450-1) tarafından da Türkçe'ye tercüme edildiği ifade edilmişse de İbn Arabşah'ın müstakil bir çalışma yapmayıp Musa İzniki'nin tercümesini bazı ekleme ve çıkarmalarla yeniden düzenlemiş olduğunu kabul etmenin daha doğru olacağı da ifade edilmiştir.[227]

Beylikler döneminde te'lif edilen bir diğer eser ise Candaroğulları Beyliği'nden İsfendiyar b. Bâyezid'in emriyle oğlu İbrahim Çelebi için XV. yüzyılın ilk yaraısı içinde te'lif edildiği düşünülen müellifi meçhul *Cevâhiru'l esdâf* adlı eserdir. Yine bu dönemde İsfendiyar b. Bâyezid'e ithâfen yazılan diğer bir tefsir de müellifi meçhul *Aynu'l-hayât fî tefsîri kelâmi hâliki'l-beriyyât bi-îrâdi ahseni'l-i'tirâzat* adlı eserdir.

Osmanlıda Türkçe tercümelere kaynaklık eden tefsirlerden biri de Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'sidir. Mevâhib-i Aliyye yazıldıktan yarım asır sonra 952 (1546) tarihinde Veli Efendizâde ismiyle meşhur olan Selanikli Ali b. Veli tarafından *Tefsîru Kelâmi'l-kadîm ve Kur'âni'l-azîm/ Tercemetü Tefsiri'l-Mevahibi'l-Aliyye* (*Tercüme-i Tefsir-i Hüseyin el-Kâşifi*) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Birışık'a göre bu tercüme Kâşifî'nin tefsirinin muhtemelen ilk Türkçe çevirisidir.[228]

sidir. Türkiyedeki mevcut nüshaları derinliğine inceleyen ve karşılaştırmalar yapan İsmail Taş'a göre Semerkandî'nin tefsiri Musa İznikî tarafından *Enfesü'l-Cevâhir* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu isimli tercümenin Hâzin'in tefsirinin tercümesi olduğu bilgisi doğru değildir. Ayrıca kütüphanelerde *Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys* veya *Tefsîr-i Ebi'l-Leys Tercümesi* adlarıyla yer alan çok sayıdaki yazma eserin asıl itibariyle İznikî'nin tercümesi olduğu Ahmed-i Dâî'ye isnadının ise hatalı bulunduğu bildirilmiştir. İbn Arabşah ise Musa İzniki'nin tercümesini bazı ekleme ve çıkarmalarla yeniden düzenlemiş olup müstakil bir çalışma yapmamıştır. Taş, İsmail, *15. Yüzyıla Ait "Enfesü'l-Cevâhir" Adlı Yazma Üzerinde Dil İncelemesi* (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük), Yüksek lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 35-55; "15. Yüzyılda Yazılmış 'Enfesü'l-Cevâhir' Adlı Kur'ân Tercümesinin Müellifi Meselesine Dair Tespitler", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II* (Editörler: Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2013, s. 91-144.

226 *Tefsîr'ul-Lübâb* İznikî'nin Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini esas alarak te'lif ettiği *Enfesü'l-cevâhir* ile karıştırılmıştır. Aynı şekilde isminde lübâb kelimesinin geçmesi sebebiyle Hâzin'in *Lübâbü't-tevîl fî meâni't-tenzîl* isimli tefsirinin tercümesi olduğu da düşünülmüştür. bk. Alpaydın, 61-62.

227 Taş, "15. Yüzyılda Yazılmış 'Enfesü'l-Cevâhir' Adlı Kur'ân Tercümesinin Müellifi Meselesine Dair Tespitler", s. 95.

228 Bursalı, iki ciltten müteşekkil ve Kâşifî'nin metnine ilâve olarak nüzul sebepleri ve kıraat farklılıklarının da ilave edildiği bu tercümenin bir nüshasını İnegöl'deki İshak Paşa Kütüphanesi'nde incelediğini ifade etmektedir. Eserin tam bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesindedir (Hacı Mahmud Efendi, nr. 255, 73 vr.)

Bu çeviriyi meşhur İdris-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) oğlu olan Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi'nin (ö. 982/1574) tercümesi takip etmiştir.[229] Bunları aradan daha bir asır geçmeden Şeyh Ömer Adûlî çevirisi izlemiştir.[230]Bu tercümeden yaklaşık yarım asır sonra Gurabzâde Ahmed en-Nâsih (ö. 1099/1688) 1096 (1685) tarihinde Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin ve Kâdı Beyzâvî'nin tefsirlerinden yararlanarak hazırladığı *Zübedü (Zübdetü) âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı çalışmasını bir sene zarfında tamamlamıştır.[231]

Osmanlı döneminde *Tibyân Tefsiri*'nden önce yazılan Türkçe tefsirlerden biri de Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl* adlı tefsirinin Vehbi-i Yemânî diye meşhur olmuş Abdülkâdir b. Osmân el-Bigavî tarafından *Tefsîru'l-Kur'ân ve tenvîru'l-irfân* adıyla yapılan Türkçe tercümesidir.[232]

Daha önce de belirttiğimiz gibi *Tibyân Tefsiri* halkın Kur'ân'ın manasını anlayabilmesi için Padişah'ın isteği ve emri üzerine Türkçe yazılmıştır. Bu sebeple ilmi kaygılardan uzak, halkın kolaylıkla anlayabileceği sade bir anlatım, avâmi bir dil ve üslup kullanılmış, yer yer bazı nüktelerle tefsire bir akıcılık sağlanmış, okuyucu metnin içinde boğulmaktan kurtarılmıştır. *Tibyân'ın* yazıldığı tarih göz önüne alındığında -daha sonraları bazılar tarafından iddia edildiği gibi- dil ve üslup yönünden fazla ağır değildir. Zîrâ anlatımının kolaylığı onun okunulurluğunda önemli bir sebepti. Ancak üzerinden iki asırdan fazla bir süre geçince haliyle dili eskimiş, dilinin ağırlığı ve üslûbu eleştirilere maruz kalmıştır. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa "Arapça bilmeyenlere sathice meâni-i evveliyesini tefhim için mukaddemâ bazı zevat-ı kiram ânı lisân-ı Türkî'ye terceme etmişlerdir. Hâlbuki anların tabir ve ifadeleri ise asra muvâfık değildir."[233] derken Kamil Miras da "...Cumhuriyet devrine kadar bizde matbû iki Kur'ân tercümesi vardı: *Tibyân, Mevâkib. Tibyân* tam bir tercüme değil, tefsir ile karışıktır ve çok eski bir üslûp ile

229 Mehmed Efendi, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i 'Aliyye'si ile birlikte Ahlâk-ı Muhsinî'sini (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2828, Fatih, nr. 3468) de tercüme etmiştir.

230 Kayıtlara göre bu tercümenin h.1046 yılında yazılmış bir nüshası *el-Mevahibü'l-'Aliyye Tercümesi* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Pertev Paşa, nr. 22-23, I-II 341 vr. ve 314 vr.) bulunmaktadır.

231 Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan tefsir iki cilt olarak basılmıştır (Rıza Efendi Matbaası, İstanbul 1292/1875-1294/1877). *Zübedü âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* ismi daha çok *Envâru't-tenzîl* ile *Mevâhib-i 'Aliyye*'den istifade etmesi sebebiyle verilmiştir.

232 Eserle ilgili bk. Birışık, Abdülhamid-Arpa, Recep, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 9(18), 2011, s. 216-7.

233 *Türkçeli Kur'ân-ı Kerîm*, Ahmet Kamil Matbaası, İstanbul 1927, s. 4 (Ahmet Cevdet Paşa'nın eserin başında yer alan lahikasından).

yazılmıştır. *Mevâkib* daha yeni ve daha sade bir kalem eseridir."[234] diyerek *Tibyân*'ın dilinin ağırlığından şikâyet etmişlerdir.

Süleyman Tevfik de Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin Kur'ân tercümesine yazdığı takdim yazısında Türk vatandaşlarına bir hizmet olması için açık ve selis bir Türkçe'yle Kur'ân'ı neşr edeceğini, daha önce yazılmış bulunan *Tibyân* gibi tefsirlerin muğlak, eski bir dille yazıldığı için manasının anlaşılmadığını ve Müslümanların bundan istifade edemediğini söyler.[235] Hasan Basri Çantay ise "Gördüm ki *Tibyân* gibi *Mevâkib* tercümesi gibi eski Türkçe eserler hem bu günün dilinden ve tercüme tekniğinden uzak, hem de onlarda asılsız veya fâidesiz katmalar kucak kucaktır. Bugünün nesli bunları anlamaz, anlayanlar bulunsa bile onlar zamanımızın ruhi ve hakiki ihtiyaçlarını doyurmaya asla yaramaz"[236] diyerek hem dilinin ağırlığından hem de muhtevasından şikâyet etmektedir. Osman Nuri Ergin de *Tibyân* gibi *Mevâkib* gibi eski Türkçe eserlerin çağın dilini yakalayamamasından şikâyetçidir[237]. Şüphesiz yazıldığı tarihten yaklaşık iki asır sonra yapılan bu eleştirilerin o günler için haklılık payı olmakla birlikte tefsirin yazıldığı dönem göz önüne alındığında bu eleştirileri hak etmediği görülecektir. Zira aynı dönemde yazılan diğer eserlerle kıyaslandığında bu fark açıkça görülecektir.

d. Muhtasar ve Tam Bir Tefsir Olması

Kanaatimizce *Tibyân Tefsiri*'nin çokça okunmasının sebeplerinden biri de onun muhtasar ve tam bir tefsir olmasından kaynaklanmaktadır. Çok ciltli mufassal bir tefsirin okunmasının zorluğu ortadadır. Bizzat ilimle meşgul olmayan halk kesimlerinin geniş hacimli eserlere ayıracağı zaman olmadığından muhtasar tam bir tefsirin okunması daha cazip gelmektedir. İçin-

234 Miras, Kâmil, "Kur'an Tercümesi Hakkında Tarihi Hatıralar ve İlmî Hakikatler", *Sebilürreşad,* II/38, (Nisan 1949), s. 195.

235 "Türk vatandaşlarıma bir hizmet-i dindarânede bulunmak üzere Kur'ân-ı azimü'ş-şânın meâl-i münifini açık ve selis bir Türkçe ile neşr ediyoruz. Zaten vaktiyle *Tefsir-i Tibyân, Tefsiri Mevâkib* gibi Türkçeli tefsirler, kenar tefsirli Kur'ân-ı Kerîmler tab ve temsil olunup bugün de okunmaktadır. Bu âsâr-ı mübeccele muğlak bir lisân-i kadîm ile yazıldığı için mânâsı kolaylıkla anlaşılamamakta, ihvân-ı müslimîn katiyen istifade edememektedir." (İbrahim Hilmi, *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi,* Mârifet Matbaası, İstanbul 1926).

236 Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, İstanbul 1980, I, 6.

237 "Kur'ân'ın birçok tercümelerine, biz Türkler ancak Cumhuriyet devrinde nâil oluyoruz. Her ne kadar bu devirden evvel de *Tibyân* ve *Mevâkib* adlarında iki tercüme ve tefsir elde dolaşıyor idiyse de bunların ifadeleri dilimizin bugünkü seviyesine uygun değildir." (Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, V, 1928).

de bir Kur'ân çevirisini de barındıran *Tibyân Tefsiri* sonraları yaygınlaşan "Meâl-Tefsîr" tarzının da ilk örneklerindendir.

e. Padişahın Emri İle Yazılması Sebebiyle Arkasına Devlet Desteğini Almış Olması

Tibyân Tefsiri'nin Padişahın emri ile yazılması ve devlet desteğini arkasına almış olması da bu kadar ilgiye nail olmasının bir başka sebebi olabilir. Malum olduğu üzere Osmanlı devlet ricali bir yandan telif eserleri teşvik ederken öte yandan da nitelikli eserlerin Türkçe'ye aktarılmasına destek çıkıyordu. Bununla amaç bir taraftan halkın Kur'ân'ın manasını anlayabilmesi ve dinî eserleri kendi dilinde okuyabilmesi iken bir başka amaç da Türkçe'yi bir ilim dili haline getirmekti. Yukarıda sunulan tefsir tercümelerinin çoğunda devlet ricali desteğinin olması da bu görüşü destekler niteliktedir.[238] Türkçe eserlerin te'lif ve tercümesinde bazen bizzat Padişahlar, paşalar ve valilerin emri ve isteği söz konusu iken kimi zamanda müellif ve mütercimler te'lif ve tercüme ettikleri eserlerini devlet ricaline takdîm ve ithâf ederek onların takdirlerini ve desteklerini kazanmak istemişlerdir. Yukarıda isimleri zikredilen tefsirlerin tamamına yakını bu şekildedir. Örneğin Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey Ahmed-i Dâî'den Semerkandî'nin tefsirini Padişah adına tercüme etmesini istemiş o da *Tercüme-i Tefsîr-i Ebi'l-Leys es-Semerkandî* adıyla anılan tercümesini vücuda getirmiş ve Yıldırım Beyazıd'ın oğlu Emir Süleyman Çelebi'ye ithâf etmiştir. Mûsâ el-İznikî'nin *Enfesü'l-cevâhir* adlı tefsiri de yine Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey'e ithâf edilmiştir. Müellifi meçhul *Cevâhiru'l esdâf* adlı eser Candaroğulları Beyliği'nden İsfendiyar b. Bâyezid'in emriyle oğlu İbrahim Çelebi için te'lif edilmiştir. Yine bu dönemde İsfendiyar b. Bâyezid'e ithâfen yazılan diğer bir tefsir de müellifi meçhul *Aynu'l-hayât fî tefsîri kelâmi hâliki'l-beriyyât bi-îrâdi ahseni'l-i'tirâzat* adlı eserdir. Şeyh Ömer Adûlî *el-Mevahibü'l-Aliyye Tercümesi*'ni, Abdülkâdir b. Osmân el-Bigavî de *Tefsîru'l-Kur'ân ve tenvîru'l-irfân* adıyla yaptığı Türkçe tefsir tercümesini Sultan IV. Murad'a ithâf etmişlerdir. Ayıntâbî'nin çağdaşı olan Gurabzâde de Yakub Çerhî'ye ait tefsirin Amme ve Tebareke cüzlerini ve *Zübedü (Zübdetü) Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* adlı tefsir tercümesini vezir

238 Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey Türkçe'nin bir ilim dili haline gelmesi ve bu dilde halka yönelik eserler yazılması için en fazla çaba sarf eden devlet adamlarındandır. Timurtaş Paşa'nın oğlu Umur Bey'in 843/1440 tarihli vakfiyesine göre Bursa'daki kendi adıyla anılan camiye cemaatin okuması için 33 cild Türkçe kitap vakfetmiştir. bk. Yüksel, Murat, "Kara Timurtaş Oğlu Umur Bey'in Bursa'da Vakfettiği Kitaplar ve Vakıf Kayıtları" *Türk Dünyası Araştırmaları*, XXXI (1984), s. 143; İsmail E. Erünsal, "Osmanlılar'da Kütüphane ve Kütüphaneci Geleneği" *Osmanlı*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, XI, 700.

İbrahim Paşa'nın isteği üzerine kaleme almıştır. Bu gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Tibyân Tefsiri de tefsirin mukaddimesinde belirtildiği üzere Padişah IV. Mehmet'in isteği üzerine yazılmıştır. Padişah IV. Mehmed, Ayıntâbî'den halkın Kur'ân'ın manalarını anlayabilmesi için Türkçe'ye tercüme etmesini istemiş, Mehmed Efendi de bunu bir emir telakki edip iki yıl içinde kendi el yazısıyla *Tibyân Tefsiri*'ni iki takım yazmış, birini hükümdar IV. Mehmed'e sunmuş diğerini de halkın okuması için vakfetmiştir.[239] IV. Mehmet tercüme faaliyetlerine büyük önem vermiş[240], bundan başka müsbet ilimlerle ilgili pek çok eseri de Türkçe'ye tercüme ettirmiştir.[241]

Şüphesiz *Tibyân Tefsiri*'nin çok okunma nedenleri sadece yukarıda saydığımız sebeplerle sınırlı tutulamaz. Bunun daha birçok nedeni olabilir. Ancak

239 "Ol vakitte bu abd-i âciz dâ'îlerine hitab-ı hümâyun idip buyurdular ki: "Kavâid-i Arabiyye'ye mutabık bu Kur'ân-ı kâtı'ı'l burhan'ı lisân-ı Arabî'den zebân-ı Türkî'ye tercüme olmak üzere bir eserdir. Şehvar-i elmas-i fikretinle sufte ve hadîka-i cenândan gunçe-i cenânûş cümlenin küllü muradını şüküfte eylesen, rumûzât-ı meânî ve bedîî zahir ve istiârât ve temsilât-ı letâif mebânisine bâhir olurdu" buyurduklarında imtisâlen lil-evâmir "el-me'mûru ma'zûrun" dinilüp der-'akab mevcud Hâzineden dört cilt tefâsîr ve on adet kütüb-ü lügat ihrâc olunup bu mütercim-i fakîre ihsân-ı Hümâyun oldukta evvelen *Tefsir-i Tibyân Kâdi Beydâvî*'ye mütâla'amızın kesreti olmakla ânın Arabî ta'birinden hâsıl ma'nây-ı şerîfi tâbikatü'n-na'li bi'n-na'l Türkî'ye tebdîl ve ondan ziyâde mecmû-u ehl-i te'vîlâtın bahisleri iktizâ eden âyet-i kerimede ihtimam ve lâzım gelen mesâil-i fıkh-ı şerîfi dahi münâsebetiyle zikredüp kendi hattım ile tahrîrine de bed' ve iki senede iki cildini temâm yazup birini padişahımıza Ebu'l-feth ve'l meğazî Sultan Muhammed el-Gâzî hazretlerine ve birini sâir havâs ve âvâma vakf eyledikte *Terceme-i Tibyân* deyu tesmiye kılındı." bk. Ayıntâbî, *Tibyân*, I, 3.

240 "Sevketlü pâdişâhımızın dahî tab'-ı hümâyunları tetebbû-i kütüb-i nakliyye ve akliyyeye kemâl-i iştiğâl ve gâh begâh tevârih ve siyer ve müellefât-ı hüner erbâbına ve kemâlât-ı ashâbına nigâh-efken tahsîn ve bu bahane ile kadîr-şinâs ve dil-nüvâzlık idüb etraf-ı memleketten nice ulemayı İstanbul'a davet buyurub cedlerinden ziyade in'am ve dil-nüvazlıkla ikram-ı tâm itmek adet-i müstahsenelerinden olmakla zamanlarında ehl-i tefsir ulema ve fünûn-ı şettâya mâlik fuzalâ dâîleri ve ferd üzre mevcud ve haftada iki kere huzûr-ı hümâyunlarında bahs olunub hıyn-ı istimâlarında ma'nâ-yı telezzüz-i Ku'rân ve tanassuh-i fahvây-ı Furkan buyurduklarından nâşî mukârin-i zât-ı cemîletüs-sıfatları olan vüzera ve ulema ve musâhibinden bendegânı dahi "en-nâsu alâ dîni mülûkihim" muktezâsınca herbiri hayr-hâh idiler."

241 IV. Mehmet tercüme faaliyetlerine büyük önem vermiş, müsbet ilimlerle ilgili pek çok eseri de Türkçe'ye tercüme ettirmiştir. Onun zamanında yirmi yıl sarayda kalan ve padişaha baş tercümanlık yapan Leh asıllı Ali Ufkî Bey (v. 1087/1675) 1666 da ilk defa Kitab-ı Mukaddes'i Türkçe'ye çevirmiştir. bk. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 137; Abdulkadir Özcan, "Mehmed IV", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 417; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey", *DİA*, İstanbul 1989, II, 456-57.

görebildiğimiz kadarıyla yukarıda saydığımız nedenler genel olarak *Tibyân Tefsiri*'nin bu kadar rağbet görmesinin başlıcalarıdır.

Sonuç

Tibyân Tefsiri son dönem Osmanlı toplumunun dini hayatına ve Kur'ân kültürüne adeta damgasını vurmuş, halkın 'mûteber' addettiği kitaplar arasında en ön sıralarda yer almıştır. Türk dilinde yazılan en güzel tefsirlerden biri ve bir "Osmanlı klasiği" sayılan *Tibyân Tefsiri*'nin başta Türkiye olmak üzere, İran'dan Mısır'a Almanya'dan İngiltere'ye dünyanın çeşitli kütüphanelerindeki yazma nüshaları, Mısır'da ve İstanbul'da defalarca neşredilmesi Osmanlı toplumunda bu tefsire olan rağbeti göstermektedir. Tefsirin toplum üzerindeki etkisi -az da olsa- hâlâ devam etmektedir. Bugün okuma yazma bilen pek çok yaşlı insanın evinde hala bu tefsir mevcut ve okunmaktadır. Bu tefsirin son olarak 2015 yılında yeniden neşredilmesi de bunu destekler niteliktedir. *Tibyân Tefsiri* ilmî bir gâyeyle değil de halkın Kur'ân'ın mânâsını anlaması amacıyla "avâmî" bir üslupla Türkçe yazıldığı için, tefsir ilmine yeni şeyler katma, yeni anlayışlar getirme noktasında yetersiz kalmasına, özgünlüğünün ve orijinalliğinin bulunmamasına rağmen, Osmanlı toplumunun dinî hayatına ve Kur'ân anlayışına büyük te'sirleri olmuştur. Kanaatimizce Osmanlı toplumununda mev'iza türü eserler arasında *Envâru'l-'âşıkîn, Ahmediyye, Muhammediyye, Müzekki'n-nüfûs*, ilmihaller arasında ise *Mızraklı ilmihal*'in icra ettiği fonksiyon ne ise tefsir alanında *Tibyân Tefsir*'inin icra ettiği da fonksiyon odur.

Osmanlıca ilk matbû tefsir olması, üslûbunun kolay ve anlaşılır olması, muhtevasının Osmanlı toplumunun geleneksel İslâm anlayışıyla paralellik arzetmesi, muhtasar ve tam bir tefsir olması, Padişahın teşvikiyle yazıldığından arkasına devlet desteğini almış olması Osmanlı toplumunda *Tibyân Tefsiri*'ne gösterilen teveccühün başlıca sebepleridir. Son dönem Osmanlı toplumunu besleyen Türkçe eserler arasında önemli bir yer tutan, geniş halk kitleleri tarafından büyük rağbet gören *Tibyân Tefsiri*, Tanzîmât'tan II. Meşrutiyet'e kadar en fazla basılan ve muhtemelen en çok okunan tefsir özelliğine sahip olmuştur.

HADİS

Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münâsebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansıması (İcâzet ve Kütüphane)

Kadir Ayaz

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE

Giriş

Öteden beri Osmanlı ilmî düşüncesinin kendisinden önceki İslâmî ilimlerdeki geleneğin mirasçısı olduğu söylenegelmiştir. Hâlbuki kadim ilim merkezlerinde tefsir, fıkıh ve kelam ilimleri hadis ile beraber gelişmiştir. Ayrıca rivayet geleneğinin bir ürünü olarak ortaya çıkan ve genel olarak ricâl, tabakat, tarih ve vefeyat külliyatı olarak adlandırılan ricâl edebiyatı koleksiyonları, ilimler tarihi başta olmak üzere bütün İslâmî ilimlerin en temel kaynakçasını oluşturmuştur. Hatta şehir tarihleri diye bilinen gelişmiş tarih anlayışı bile, rivayet geleneğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Birçok ilmî disiplinin kaynağını oluşturan rivayet geleneği ile buna müteallik ricâl edebiyatından müstağnî ve yalnızca ürüne bağlı kalan Osmanlı ilmiye sınıfı, kendisinden önce Hicâz, Mısır, Şam, Horasan, Mâverâunnehir ve Endülüs'te teşekkül eden rivayet birikimini tevârüs edememiştir. Nitekim bu durumu XVII. yüzyıl Osmanlı âlimi Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey (1039/1630): "*ilmi hadiste ulemâ-i Rûm'un azim ve gayreti zayıf olup, tabiatları diğer ilimlere gâlip geldi*" diyerek ifade etmiştir.[1]

Devlet-i Aliyye'nin başkenti durumundaki İstanbul, hicrî IX. asrın ortasında fethedilmiştir. İlk dönem itibarı ile bölgede rivayet geleneğinin yaygın

1 Okçuzâde, *K. el-Makâmu'l-Mahmûd*, Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 291, vrk., 2-b. Benzer açıklamaları XV. yüzyılda *Mesâbîhu's-sünne*'yi şerh eden Kutbuddin İznikî (821/1418) ile XVI. yüzyılda II. Bâyezîd'e "*Buhârî'de Yönetim Esasları*" adlı bir eser takdim eden Seydî Çelebi (931/1524) de dile getirmiştir. Bkz. Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s., 5.

olmaması ve ilmî muhitte de rivayet kitapları ile ricâl ve tabakat kaynaklarının bulunmaması tarihî bir vakıadır.[2] Ancak kuruluşundan itibaren ilk Osmanlı başkentleri Bursa, Edirne ve İstanbul'da kuvvetli bir rivayet geleneği teşekkül etmemiş ve bununla bağlantılı olarak kütüphanelerde ve müderrislerin özel kitaplıklarında da yoğun bir hadis kaynakçası terâküm etmemiştir.[3] XV. yüzyılda açılan Edirne Dârulhadisi ve bir asır sonrasında inşâ edilen Süleymaniye Külliyesi'nin vakfiyelerindeki kitap listelerinde; müsned, musannef ve mu'cem türü eserlere hatta ricâl ve tabakat kitaplarına pek rastlanılmaması, bu durumun açık tezâhürüdür.[4]

Söz konusu ilmî muhîtin teşekkül etmesinde; XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı entellektüel çevrelerinde fıkıh ve kelâm ilimlerinin öne çıkması[5], diğer taraftan IX/XV. asırda Mısır'da zirveye ulaşan hadis çalışmalarının uzunca bir süre, XVI. yüzyılda dahil olmak üzere, Memlüklerin oluşturduğu ilmî atmosferin çatısı altından dışarıya çıkmaması etkili olmuştur.[6] Bu arada, XVI. yüzyılın ilk yarısında II. Bâyezid'in teşvikleri ile beraber hadis çalışmalarında önemli bir artış olmuş ise de, bu çalışmalar süreklilik arz etmemiştir.[7]

2 Ayaz, Kadir, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, Konya, 2015, s., 65.

3 Müderrislerin vefatından sonra terekelerindeki kitaplar için bkz. Öztürk, Said, *Askeri Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995, s. 178-184; Karataş, Ali İhsan, "XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedâvüldeki Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, c. 10, sy. 1, 2001, s., 212- 230; A.g.m., "Tereke Kayıtlarına Göre XVI. Yüzyılda Bursa'da İnsan-Kitap İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c., 8, sy. 8, 1999, s. 324; Maydaer, Saadet, "XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, sy., 1, 2011, s., 125-139; Özen, Şükrü, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülisâma Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları*, XLI, İstanbul, 2013, s. 98-103.

4 Ayaz, Kadir, "Hadis İlimlerinin Tedrîsatı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları*, XLVIII, İstanbul, 2016, s. 57, 60.

5 Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, XI, Ankara, 2002, s., 19; Unan, Fahri, "*Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim*", Koomduk İlimder Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, sy. 5, Bişkek, 2003, s., 27-30.

6 Bkz. Van Leeuwen, Richard, *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıflar ve Şehir* (terc. Aksoy, H. Ebru), Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s., 136-137.

7 Ayaz, *Molla Gürânî*, s., 5-6. Özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan Buhârî ve Meşârik şerhleri ile bazı hadis çalışmalarının II. Bâyezid'e ithaf edilmesi dikkat çekmektedir. Bkz. A.g.e., s. 49, 50.

XVI. yüzyıl sonlarına gelindiği zaman, Osmanlı ilmî düşüncesi gerçek manada üretkenliğini ve verimliliğini yitirmeye başlamış[8] ve XVII. yüzyıl başı itibarı ile zuhur eden kargaşa ortamında, ilmîye de dahil olmak üzere sistem içinde arayışlar başlamıştır.[9] XVII. yüzyılın ilk yarısındaki kargaşa döneminde, krizden çıkış arayışlarına bağlı olarak, hadis ilimlerine doğru gözle görülür bir yöneliş başlamıştır. Özellikle Kadızâdeli – Sivâsî tartışmaları bağlamında kaleme alınan hadis çalışmaları, bu arayışın yansımalarıdır.[10] Ayrıca Kâtib Çelebi'nin, kendisinden önceki ilmiye mensublarından farklı olarak, Mısır'da İbrahim el-Lekânî'nden hadis dersi alan Vâiz Veli Efendi'den iki yıl kadar hadis usûlü okuması ve *Keşfu'z-Zunûn*'daki hadis literatürüne dair birikimi[11], rivayet ilimlerinin ilmî muhitteki etkinliğini artırmasına dair önemli referanslardır.

Öte yandan XVII. yüzyılın ilk yarısına kadar Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı İstanbul'a gelip gitmekle beraber, rivayet ilimleri bağlamında geniş çapta bir gelişme sağlanamamıştır. Bunun sebebi de, bölgenin alimlerinin İstanbul merkezli Osmanlı ilmî muhîtine doğrudan nüfûz edememesidir. Ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında, uzun yıllar sadâret (başbakanlık) makamın-

8 Bkz. Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara, 2003, s., 336-337; Lekesiz, M. Hulûsi: "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, c., XI, sy., 49, 1991, s., 23-24, 26.

9 Kargaşa ve krizler ile ilgili olarak XVII. yüzyıl lâyihacılarından Koçi Bey risâlelerinde, Kâtib Çelebi *Düstûrü'l-Amel* ve *Füsûl-i Hall ü Akd* ve *Usûl-i Harc u Nakd* adlı risâlelerinde, Hezârfen Hüseyin Efendi (1600-1679) *Telhîsü'l-Beyân* adlı eserinde devlet idâresi ve toplumdaki tegayyür ve fesadı açıklayıp, gerekli tedbirleri devlet idâresine sunmuşlardır. İnalcık, Halil, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III* (*Köprülüler Devri*), İstanbul, 2015, s. 147-152. Bkz. Koçi Bey Risâlesi (haz. Yılmaz Kurt), Ankara, 2011, s. 148-184, 189-191. XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar çeşitli çözümler aranmakla beraber, krizden çıkış için kalıcı bir istikrar sağlanamamıştır. Söz konusu kargaşa bir ara IV. Murat'ın idâreyi ele almasından sonra (1632-1640) ortadan kalkmışsa da, erken yaşta vefatından sonra tekrar devam etmiştir. Çabuk, *Köprülüler*, İstanbul, 1988, s., 12. Ayrıca bkz. Aycibin, Zeyneb, *XVII. Yüzyıl Sadrazamlarından Köprülü-zâde Mustafa Paşa Döneminde Osmanlı Devletinin Siyasi ve Sosyal Durumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 2-3.

10 Bkz. Ürkmez, Ahmed, *Kadızâdeliler – Sivâsîler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakîka Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000; Yıldırım, Selahattin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy., 14 (İstanbul, 2004), s., 152-182.

11 Kâtib Çelebi, *Mîzanu'l-hak fî İhtiyâri'l- ahakk*, nşr. Ebü'z-Ziyâ (İstanbul, 1306), s. 134, 136. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*'daki kitap isimlerini Halep'te bulunduğu sırada sahhâf dükkanlarındaki kitaplardan not alarak yazmaya başlamış, daha sonra İstanbul'da tamamlamıştır. Kâtib Çelebi, a.g.e., s. 134, 142-143.

da görev yapan Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ve kardeşi Mustafa Paşa; Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı ile kuvvetli bir bağ kurmuşlar ve bu sayeden bölgenin rivayet birikimi, kitabiyyât ve icâzet bağlamında iç-il diye adlandırılan İstanbul ve çevresine hızlı bir şekilde intikal etmeye başlamıştır. Fazıl Ahmed Paşa'nın Köprülü Kütüphanesi'nde topladığı hadis kitapları ile Mustafa Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsından aldığı meşyeha ve fehrese[12] niteliğindeki hadis icâzetleri; rivayet ilimlerinin İstanbul'daki tarihçesi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirilebilir.[13]

I. Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Uleması ile Münâsebetleri ve Hadis İcâzetleri

Köprülü ailesi, XVII. yüzyılda Osmanlı ülkesinde zuhur eden idârî, ekonomik ve toplumsal boyuttaki krizin ikinci yarısında 30 yıldan daha fazla iktidarda kalan bir sadrazam ailesidir. Bu aileden ilk defa sadrazam olan Köprülü Mehmed Paşa, toplumun birçok kesiminde zuhur eden fesad ve teğayyür döneminde mutlak otoritenin kendisine verilmesi şartıyla sadrazamlığa geçmiş ve sert tedbirlerle belli ölçüde huzur ve sükûneti sağlamıştır.[14] Sadrazamlığa geçtiği sırada yaşı ilerlemiş olan Köprülü Mehmed Paşa, 1661 tarihinde vefat etmiş ve onun yerine ilmiye sınıfından yetişen büyük oğlu Fazıl Ahmed Paşa sadrazam olmuştur. Fazıl Ahmed Paşa vefatına kadar on beş yıl bu görevi sürdürmüş ve sadrazamlığı döneminde çöküşe geçen devletin toparlanmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Altınay, onun zaferlerinden "*memleketin dışarıda şeref ve haysiyeti Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki parlaklığı kazanıyordu*" diyerek büyük bir övgü ile bahsetmiştir.[15]

12 *Fehrese*, "tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser" anlamında olup, daha çok Kuzey Afrika ve Endülüs'te kullanılan bir tabirdir. Bu ülkelerde *fehrese* karşılığı olarak, Farsça *mu'cem* (çoğulu meâcim) ile Arapça *bernâmec* (çoğulu meâcim) kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir. Doğu İslâm dünyasında ise bu kitap türü *sebet*, *meşyeha* (*meşîha*) ve *mu'cem* terimleriyle karşılanmıştır. Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *DİA* (İstanbul, 1995), XII, 297. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s., 56-57, 97, 186, 276.

13 Köprülüler zamanında Şam, Mısır ve Hicâz ile İstanbul arasında hız kazanan ilmî münâsebetler, XVIII. yüzyılda daha da kuvvetlenmiştir. Hatta XVIII. yüzyıl, İstanbul ile Şam, Mısır ve Hicâz arasındaki ilmî münâsebetler açısından olgunluk dönemi olarak değerlendirilebilir. Bkz. Van Leeuwen, Richard, *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıflar ve Şehir* (terc. Aksoy, H. Ebru), Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s., 134.

14 Çabuk, *Köprülüler*, 10, 68-69; Bkz. İlgürel, Mücteba, "Köprülü Mehmed Paşa", DİA, XXVI, 258-259.

15 Altınay, *Köprülüler*, s., 140. Ayrıca bkz. A.g.e., s. 148.

Fazıl Ahmed Paşa (1661-1676)'dan sonra, Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Merzifonlu Kara Mustafa Paşa 1676 - 1683, diğer oğlu Mustafa Paşa 1689 - 1691[16] ve yeğeni Amcazâde Hüseyin Paşa 1697 - 1702[17] tarihlerinde sadâret (başbakanlık) makamında görev yapmışlardır.

Köprülü Mehmed Paşa, sadrazamlığı döneminde devlet ve toplum yapısında görülen bozuklukları şiddetle bastırmıştır. Hatta müderris ve kadı gibi ilmiyeden birçok kişiyi idam ettirmesi sebebiyle dönemin tarihçileri tarafından tenkid edilmiş, diğer taraftan hizmetlerinden dolayı da kendisinden sitayişle bahsedilmiştir.[18] Okuma yazma bilmediği söylenilen Köprülü Mehmed Paşa, oğulları Fazıl Ahmed, Mustafa ve Ali Beylerin ta'lim ve tedrîsine fevkalade ehemmiyet vermiştir. Fazıl Ahmed Paşa ve Mustafa Paşa, sadrazam olmalarının yanı sıra, ilmî şahsiyetleri ile tanınmışlardır. Uzun süre sadrazamlık yapan Fazıl Ahmed Paşa; alimler, tarihçiler ve şâirleri himâyesi ile meşhur olmuştur.[19] Öte yandan Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ve Mustafa Paşa; Şam, Mısır ve Hicâz'dan İstanbul'a gelen alimleri himâye etmişler, bu arada bölgenin hadis birikiminin İstanbul ve çevresindeki ilmî muhîte taşınmasına da önemli ölçüde katkı sağlamışlardır.

1. Fazıl Ahmed Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetleri ve Hadis İcâzetleri

XVII. yüzyılın ikinci yarısında, 1661 – 1676 tarihleri arasında sadrazamlık yapan Fazıl Ahmed Paşa, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, fıkıh ve felsefe ilimlerinde derin bilgisi olan âlim bir zattır.[20] O, daha küçük yaşlarda babası ile geldiği İstanbul'da devrin ünlü alimlerinden ders almaya başlamış ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (1658)'den mülâzım olmuştur. On altı yaşında (1061/1650-51) Ahmed Paşa Medresesi'nde ders vermeye başlamış, sonrasında Kasım Paşa, Sahn-ı Seman ve Sultan Selim medreselerinde müderrislik yapmıştır.[21] Yedi – sekiz yıl devam ettiği müderrisliğinde hızlı bir şe-

16 Mustafa Paşa'nın sadrazam olmasından önce Köprülü Mehmed Paşa'nın bir diğer damadı Siyâvuş Paşa 1687-1688 tarihinde beş ay kadar kısa bir süre sadrazamlık yapmıştır. Bkz. Sarıcaoğlu, Fikret, "Siyavuş Paşa, Köprülü Damadı", DİA, XXXVII, 314. Ayrıca Mustafa Paşa'nın oğlu Numan Paşa 1710 tarihinde iki ay kadar sadaret makamında kalmıştır. Sağır, Yusuf, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012, s. 69.

17 Bkz. Aktepe, Münir, "Amcazâde Hüseyin Paşa", DİA, III, 8-9.

18 Çabuk, *Köprülüler*, s. 69; Altınay, *Köprülüler*, 83-87.

19 Altınay, *Köprülüler*, s., 148-153.

20 İlgürel, a.g.m., DİA, XXVI, 260, 262.

21 Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*: *Vekâyiü'l-Fudalâ* (nşr. Abdulkadir Özcan), III-IV, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, I, 603.

kilde yükselmesi sebebiyle eleştirilere maruz kalmış ve bu tenkidlerden kurtulmak için müderrisliği bırakarak mülkiyeye geçmiştir.[22] Fazıl Ahmed Paşa, ilk olarak 1069/1658'de Erzurum valiliğine, sekiz ay sonra Şam valiliğine tayin edilmiştir. Şam'da iki yıl kadar görev yapan Fazıl Ahmed Paşa, 1071/1661'de önce İstanbul, daha sonra Rikâb-ı Hümâyûn kaymakamlığına getirilmiş ve aynı yıl içerisinde babasının vefatı üzerine sadrazamlığa geçmiştir.[23]

Fazıl Ahmed Paşa, vali olarak atandığı Şam'a kendisinden çeşitli ilimler okuduğu Molla Ebû Bekir İbn Abdurrahman (1077/1666) ile beraber gitmiştir.[24] Şam valiliği sırasında bölgedeki bazı alimler ile üst düzey ilişkiler kurmuştur. Abdülvehhâb İbn Ahmed el-Farfûrî ed-Dımaşkî el-Hanefî (1073/1662-63)[25] ve Osman İbn Mahmud el-Kefersûsî (1115/1703) onun yakın ilişki kurduğu alimlerdendir.[26] Hatta bu dönemde tanıştığı Abdülvehhâb el-Farfûrî'yi sadrazam olduğu dönemde Şam müftülüğüne getirmiştir.[27]

Fazıl Ahmed Paşa sadrazamlığı döneminde Şam başta olmak üzere Mısır ve Hicâz'dan İstanbul'a gelen ilmiye mensubu kimseler ile irtibatını devam ettirmiştir. Bu bölgelerden gelen bazı talebeler ona intisab edip ilmiye tarîkine girdiği gibi, bazı alimler de onun Şeyhülİslâm ve Sultan IV. Mehmet'e tavsiyesi ile görev almışlardır.[28]

Fazıl Ahmed Paşa'ya intisab eden Şamlı ilmiye mensublarından biri, meşhur coğrafyacı Ebû Bekir İbn Behrâm (1102/1691)'dır. Ebû Bekir İbn Behrâm, Dımaşk'ta bazı ilimleri tahsil ettikten sonra İstanbul'a gelip Fazıl Ahmed Paşa'ya intisâb etmiş ve onun terbiyesinde yetişmiştir. Yine onun himmetiyle mevâlî tarîkine girerek, Mehmed İzzetî Efendi'den mülâzım olmuş ve yirmi yıldan fazla İstanbul'da müderrislik yapmıştır.[29] Wilhelm ve Joan

22 Çabuk, *Köprülüler*, s., 70 – 71.

23 Sağır, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*, s. 44-45. Bkz. Çabuk, *Köprülüler*, s., 71 – 72; Altınay, *Köprülüler*, s. 96. Fazıl Ahmed Paşa, Şam'daki görevi sırasında Halep beylerbeyliğine tayin edilmiş ancak görevinin başına geçmeden merkeze çağrılarak İstanbul kaymakamlığına getirilmiştir. İki ay kadar sonra babasının rahatsızlanması üzerine Edirne'ye gidip önce sadâret kaymakamı olmuş, babasının vefatı üzerine de 8 Rabiulevvel 1072/1 Kasım 1661'da vezîriâzamlığa tayin edilmiştir. İlgürel, a.g.m., DİA, XXVI, 260.

24 Muhibbi, *Hulâsa*, I, 86-87. .

25 Muhibbî, *Hulâsa*, III, 100.

26 Bkz. Murâdî, *Silku'd-Dürer*, III, 178.

27 Muhibbî, *Hulâsa*, III, 100.

28 Fazıl Ahmed Paşa başta olmak üzere Köprülü ailesinin ve özellikle sadrazamların Şam, Mısır ve Hicâz'dan gelen alimlerle kurduğu siyâsî ve ilmî münâsebetlerin "*Köprülü Ailesinin Osmanlı İlmiye Sınıfına Alternatif Arayışları*" başlığı altında daha detaylı bir şekilde yeni çalışmalarda incelenmesi mümkündür.

29 Murâdî, *Silk*, I, 60, 61; Şeyhî, a.g.e., II-III, 33.

Blaue'nin *Atlas maior* adlı dünya coğrafyasını Ebû Bekir İbn Behrâm, Fazıl Ahmed Paşa'nın teklifi ve Sultan IV. Mehmed'in fermanı ile *Nusret el-İslâm ve's-surûr fi Tahrîri Atlas mayor* adıyla Latinceden Türkçeye tercüme etmiştir.[30]

Yine Abdullah İbn Muhammed Hicâzî (1096), Halep'te ilim tahsil etmiş, bilâhare Fazıl Ahmed Paşa'nın nedîmleri arasına girmiştir. Fazıl Ahmed Paşa'nın yanında özel bir yeri olan Abdullah el-Hicâzî, bir takım problemlerin çözümünde Sadrazam tarafından aracı olarak tayin edilmiştir.[31]

Fazıl Ahmed Paşa'nın yanında yüksek mevkii olan Şamlı alimlerden biri de, Alâaddin Haskefî (1088/1677)'dir. Hanefî fıkhında meşhur *ed-Dürrü'l-muhtâr fi şerhi Tenvîru'l-Ebsâr* adlı eserin müellifi olan Alâaddin Haskefî, Dımaşk, Remle, Kudüs ve Medine'de devrinin önde gelen alimlerinden ilim tahsil etmiştir. 1073/1663 tarihinde İstanbul'a gelen Haskefî, burada Fazıl Ahmed Paşa'nın iltifatına mazhar olmuştur. Fazıl Ahmed Paşa, onu Çakmakiyye Medresesi'nin müderrisliğine tayin etmiş, ancak o bundan ferağat edip Şam müftülüğünü taleb etmiş ve bu isteğine nâil olarak Dımaşk'a dönmüştür. Fazıl Ahmed Paşa'nın Girit kuşatmasında bulunduğu sırada tekrar İstanbul'a gelen Alâaddin Haskefî, burada Şeyhülİslâm Yahyâ el-Minkârî ile bir araya gelmiş, daha sonra da Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ile görüşmek için Girit'e gitmiştir. Alâaddin Haskefî'nin Girit'te bulunduğu sırada Kandiye şehri fetholunmuş (1080/1669) ve Fâzıl Ahmed Paşa, Sultan IV. Mehmed adına açılan camide fetih hutbesini Haskefî'ye okutmuştur.[32] Fetih hutbesinin Alâaddin Haskefî'ye tevdî edilmesi, Fazıl Ahmed Paşa ile aralarındaki bağın kuvvetli olduğunu gösterdiği gibi, ayrıca Sadrazam'ın özellikle Şamlı bazı âlimleri Devlet-i Aliyye içerisinde öne çıkardığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Girit kuşatması sırasında Fazıl Ahmed Paşa'yı ziyaret eden Dımaşklı bir diğer alim Abdülbâkî İbnü's-Semmân (1088/1677)'dır. İbnü's-Semmân önce sadrazamın ihsanına nâil olmuş, daha sonra da Sultan IV. Mehmed'in nedîmleri arasına girmiştir.[33] Muhibbî'nin babası Fadlullah İbn Muhibbullah

30 Sarıcaoğlu, Fikret, "Ebû Bekir b. Behrâm", DİA., X, 111. Söz konusu eserin tercümesi ile önce Divân-ı Hümâyun tercümanlarından hekim A. Mavrocordato görevlendirilmiş ve kendisine yardımcı olarak Sakızlı bir Fransız Cizviti tayin edilmiştir. Ancak bu görevin yerine getirilememesi üzerine Fazıl Ahmed Paşa'nın teklifi ile onun himâyesinde bulunan Ebû Bekir İbn Behrâm'a tercüme görevi verilmiştir. A.g.y.

31 Muhibbî, *Hulâsa*, s. III, 70 – 71.

32 Muhibbî, Hulâsa, IV, 63-64.

33 Muhibbî, *Hulâsa*, II, 270-271.

(1082/1671) uzun bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra, Fazıl Ahmed Paşa için yazdığı *er-Râiyye* isimli kasîdenin karşılığında Beyrut kadılığına tayin olmuştur.[34] Abdullatif İbn Bahâaddin el-Bahâî (1082/1671), Yahya el-Minkârî'nin tavassutu ile mevâlî tabakasına girmiş, bununla beraber usûl-ü fıkıhtan *Kurratu ayni't-tâlib* adlı manzumesi için yazdığı şerhi Fazıl Ahmed Paşa'ya ithaf etmiştir.[35]

Ayrıca 1674 tarihinde Mısır'dan Edirne'ye gelen Abdulkâdir el-Bağdâdî (1093/1682), Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın ilim meclisinde önemli bir yer elde etmiş, hatta onun yakınları arasına girmiştir. Abdulkadir el-Bağdâdî, *Şerhu Şevâhidi Şerhi Tuhfeti'l-Verdiyye* adlı eserini ona ithaf etmiştir.[36] Yine Mısır'dan Edirne'ye gelen Yahya eş-Şâvî (1096/1685) de Fazıl Ahmed Paşa'nın iltifatına mazhar olan alimlerdendir.[37]

Fazıl Ahmed Paşa'nın üst düzey diyalog kurduğu alimlerden biri de, Mağrib'li hadis alimi Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683)'dir. Rudânî, Fas, Cezâyir, Mısır ve Şam'da devrinin önde gelen alimlerinden çeşitli ilimlerden icâzet almış ve özellikle hadis ilimlerinde geniş bir rivayet koleksiyonunu uhdesinde toplamış muhaddistir. 1080/1670'te hacca giden Fazıl Ahmed Paşa'nın kardeşi Mustafa Paşa, Rudânî'nin derslerine katılmış ve onu İstanbul'a davet etmiştir. Rudânî, 1081/1670 tarihinde İstanbul'a gelmiş, Fazıl Ahmed Paşa'nın ihsanına nâil olmuştur. Rudânî, İstanbul'da bulunduğu sırada Mekke şerîfini azlettirmiş, onun yerine Berekât İbn Muhammed'in getirilmesini sağlamış, kendisi de Mekke Haremeyn işleri sorumluluğuna atanmıştır.[38] Rudânî'den çeşitli ilimleri okuyan ve onunla beraber İstanbul'a gelen Dımaşklı İbn Abdilhâdî el-Ömerî (1100/1688), Fazıl Ahmed Paşa başta olmak üzere Köprülü ailesi ile tanışmış ve bu sayeden Eşrefiyye Dârulhadîs müderrisliğine tayin edilmiştir.[39]

Şam, Mısır ve Hicâz'dan gelen alimlerle ilmî münâsebetlere ehemmiyet veren ve bunların birçoğunun idârî görev almasını sağlayan Fazıl Ahmed Paşa'nın bölgenin alimlerinden icâzet alıp almadığına dair kaynaklar bilgi vermemektedir. Ancak Mustafa Paşa, hac yolculuğunda icâzet aldığı Hayreddin er-Remlî'den ağabeyi için de rivayet izni istemiştir. Ayrıca Köprülü vakfiyesinde Fazıl Ahmed Paşa'nın Şemseddin el-Bâbılî (1077)'den aldığı icâzet, "*Esânîdü'l-Kütübi'l-Meşhûre li'ş-Şeyh el-Bâbılî ecâze fîhâ li'l-merhûm*

34 Muhibbî, *Hulâsa*, III, 280.
35 Muhibbî, *Hulâsa*, III, 14.
36 Muhibbî, Hulâsa, II, 453.
37 Muhibbî, Hulâsa, IV, 487
38 Ayaz, *Molla Gürânî*, s., 59.
39 Muhibbî, *Hulâsa*, II, 438.

el-vâkıf Ahmed Paşa" ismi ile kaydedilmiştir.[40] Bu yazma eser, kütüphane kataloglarında tesbit edilememiştir. Ancak eserin başlığından anlaşıldığına göre; Fazıl Ahmed Paşa, Şemseddin el-Bâbılî'den icâzet almış ve bununla da onun sebetinde bulunan kitapların rivayet hakkını elde etmiştir.[41]

2. Mustafa Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münâsebetleri ve Hadis İcâzetleri

Köprülü Mustafa Paşa, 1689 – 1691 tarihleri arasında sadrazamlık yapmış, hadis ilimlerindeki birikimi ve uhdesinde topladığı hadis icâzetleri ile meşhur âlim bir zattır. Yirmi iki yaşında (1070/1660) saray hizmetine girmiş ve Fazıl Ahmed Paşa'nın vefatından sonra, eniştesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın delâleti ile 1091/1680'de Kubbealtı vezirliğine tayin olmuştur.[42] Bu arada çeşitli görevlerden sonra 1689'da da sadrazam olan Mustafa Paşa, 1991'de Macaristan seferinde Slankamen Muhârebesinde şehit olmuştur.[43]

a. Mustafa Paşa'nın Fazıl Ahmed Paşa'nın Himâyesindeki İlmî Faaliyetleri

Köprülü Mustafa Paşa, ağabeyi Fazıl Ahmed Paşa'nın ilmî muhitinde bulunan birçok alimden özel dersler alarak yetişmiştir. Kaynaklarda onun dînî ilimlerde vukûfiyet sahibi, âlim ve fâzıl bir kişi olduğu[44], hatta seferler dışındaki vakitlerinde ilimle iştigal ettiği belirtilmekte, fakat vezirliğinden önceki hayatı, tedrîsatı, hocaları ve hadis icâzetleri hakkında detaylı bilgi verilmemektedir.[45]

Mustafa Paşa'nın 1680'de eniştesinin delâleti ile vezir olduğu döneme kadar, ana hatlarıyla tedrîsatı ve ilmî mesâîsini, Behçetî İbrahim (1094/1683)'in Köprülüler hakkında kaleme aldığı *Silsiletü'l-âsafiyye fî*

40 Köprülü, *Vakfiyeler*, no: 4, vrk. 26-a.

41 Şemseddin el-Bâbılî, 46'sı hadis kitabı olmak üzere, çeşitli ilimlerden 134 kitap ile ilgili rivayet izinlerini ve bunların isnadlarını "*Muntehabu'l-esânîd fî vasli'l-musannefât ve'l-eczâ ve'l-mesânid*" adlı eserde toplamıştır. *Sebetü Şemseddin el-Bâbılî el-müsemmâ Muntehabu'l-esânîd fî vasli'l-musannefât ve'l-eczâ ve'l-mesânid*, thr., İsa İbn Muhammed es-Seâlebî el-Mağribî, haz. Muhammed İbn Nâsır el-Acmî, Beyrut, 2004.

42 Aycibin, a.g.e., s., 18.

43 Bkz. Çabuk, *Köprülüler*, s., 159-176; Aycibin, a.g.e., s., 40 - 69.

44 Bkz. *Silsiletü'l-âsafiyye fî Hâkâniyyeti'l-Devleti'l-Osmâniyye*, Köprülü/Hafız Ahmed Paşa, no: 212, vr., 164-b; Şeyhî, a.g.e., II-III, 101; Aycibin, a.g.e., s., 11 (dpt.), 12.

45 Aycibin, a.g.e., s., 14. Anonim Osmanlı Tarihi'nde de Mustafa Paşa "sürekli okumakla meşgul, kimseyle görüşmeyen, mevkide gözü olmayan, kendi halinde bir kimse idi şeklinde tanıtılmıştır. Aycibin, a.g.e., s., 18.

Hâkâniyyeti'd-Devleti'l-Osmâniyye adlı eserindeki, şu kısa açıklamasından tesbit edebiliyoruz:

> "...Vezîr-i muşârun ileyh, kable'l-vizâra pederi ve birâderi Fâzıl Ahmed Paşa, zamânında etrâf ve eknâfda olan fuhûl-i ulemâya ikrâm ile İstanbul'a getirüb Mustafa Paşa hazretlerinin görmediği fenn ü nüsah kalmayup, bâ husus ilm-ü hadiste imâmu'l-hadis olup, İstanbul'da Süleymaniye Câmi ile Vefâ beyninde olan sarayları hassıyla bir kitâphâne ihdâs idüp, fuhûl-i ulemâ-ı İstanbula anda tahdîs ve ta'lîm-i funûna şuğl iderler idi."[46]

Behçetî, Mustafa Paşa'nın eğitimi için İstanbul dışından alimlerin getirildiğini söylese de, bu alimlerin Fazıl Ahmed Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı ile kurduğu münâsebetler vesîlesiyle İstanbul'a gelip, Fazıl Ahmed Paşa'nın ilmî muhîtinde yer alan alimler olması vakıaya daha uygundur. Zira Fazıl Ahmed Paşa'nın meclisinde yukarıda ismi geçen Şam, Mısır ve Hicâzlı âlimler bulunduğu gibi, ayrıca Osmanlı entelektüel çevrelerinden tarihçi, coğrafyacı ve şâirler de bulunmaktadır.[47] Dolayısıyla, Mustafa Paşa'nın Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın çevresindeki âlimlerden istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Behçetî'nin açıklamasında dikkat çeken ikinci husus, Mustafa Paşa'nın vezir olduğu 1680'e kadar, Süleymaniye ve Vefa arasındaki özel bir kütüphanede hadis rivayeti ile meşgul olmasıdır. Mustafa Paşa'nın, babası ve ağabeyinin vefatından sonra 42 yaşında vezir olduğunu dikkate aldığımız zaman, Köprülü Mehmed Paşa ve büyük oğlu Fazıl Ahmed Paşa'nın, idârî görevlere ve dönemin medreselerindeki müderrisliklere ihtiyatla yaklaştıkları ve Mustafa Paşa'yı da bu görevlerden uzak tuttukları anlaşılmaktadır.[48] Köprülü ailesinin büyüklerinin sadrazam olmakla beraber, ailenin küçük üyelerini müderrislik ve kadılık gibi görevlerden uzak tutmaları, öteden beri Osmanlı ulemâsının verimliliği üzerine tartışılan ve XVII. yüzyılın ilk yarısında en güçlü biçimde Kâtib Çelebî tarafından dile getirilen bir kanaatin uzantısı olmalıdır.[49] Zira Kâtib Çelebi, Bursalı Hocâzâde'den hikaye ile, kadılık ve müftülük gibi görevlerin ilimle uğraşmaya engel olduğunu ve bundan dolayı Osmanlı ulemasının Seyyid Şerîf

46 *Silsiletü'l-âsafiyye fî Hâkâniyyeti'l-Devleti'l-Osmâniyye*, Köprülü/Hafız Ahmed Paşa, no: 212, vr., 164-b.

47 Çabuk, *Köprülüler*, s., 159; Altınay, *Köprülüler*, 149-153.

48 Aycibin, a.g.e., s., 14, 19. Ayrıca Mustafa Paşa da kendi oğullarını siyasetten uzak tutup, daha ziyâde ilmî çalışmalara sevk etmiştir. Aycibin, a.g.y.

49 Fazıl Ahmed Paşa'nın himâyesindeki tarihçilerden Hezarfen Hüseyin Efendi de bilâhare resmî görevleri bırakıp telifle meşgul olmuş ve bu dönemde önemli eserler kaleme almıştır. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Ankara, 1998, (hazırlayanın girişi), s., 6.

Cürcânî ve Sa'düddin Teftezânî gibi verimli ve üretken olamadıklarını dile getirmektedir.[50]

Mustafa Paşa vezirliğine kadar, önce babası, daha sonra ağabeyi Fazıl Ahmed Paşa'nın sağladığı geniş imkanlarla ilmî çalışmalarını resmî medreselerden bağımsız yürütmüştür. Ayrıca onun özel kütüphanesinde hadis rivayeti ile meşgûl olması, İstanbul ve çevresinde yetişen âlimlerden farklı olarak, hadis ilimlerinin tedrîsîne yüksek derecede önem verdiğini göstermektedir. Zira özel kütüphanelerde hadis rivayeti, İstanbul ve çevresindeki muhitte çok fazla karşılaşılan ilmî bir çalışma yöntemi değildir.

b. Mustafa Paşa'nın Hac Yolculuğu ve Hadis İcâzetleri

Köprülü Mustafa Paşa, kırklı yaşlara kadar ağabeyi Fazıl Ahmed Paşa'nın himâyesinde ilmî faaliyetlerini sürdürmüş, bu arada Şam, Mısır ve Hicâz'ın meşhur alimlerinden bir çok hadis icâzeti almış, hatta ıstılahta meşyeha veya fehrese olarak nitelendirilebilecek derecede geniş bir rivayet koleksiyonunu uhdesinde toplamıştır. Mustafa Paşa, Kandiye'nin fethinden sonra 1669 tarihinde; annesi, amcası Hasan Ağa ve onun oğlu Hüseyin Çelebi (Amcazâde) ve Süleyman Fazıl (1134/1722)'ın da bulunduğu bir grupla beraber hac yolculuğuna çıkmış[51], bu yolculuk sırasında Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinde birçok âlimden kısa süreli de olsa bazı dersler okumuş ve hadis başta olmak üzere fıkıh ve usûlden çeşitli icâzetler almıştır. Mustafa Paşa'nın hocalarını ve hadis icâzetlerini, öncelikle Şamlı biyografi yazarı Muhibbî (1111/1699)'nin verdiği bilgilerden tesbit edebiliyoruz.

Muhibbî'nin belirttiğine göre, Köprülü Mustafa Paşa 1081/1670 tarihinde Remle'de Hayreddin er-Remlî (1081/ 1671)'nin yanında bir takım dersler okumuştur. Mustafa Paşa ile beraber Amcazâde Hüseyin Çelebi (1114/1702) ve Süleyman Fazıl, Hayreddin Remlî'den hadis, fıkıh ve usûl-ü fıkıhtan bazı dersler okumuşlardır.[52] Hayreddin er-Remlî, Mustafa Paşa ve yanındakilere icâzet vermiş hatta Mustafa Paşa, Remlî'den ağabeyi Fazıl Ahmed Paşa için icâzet istemiştir.[53] Onun bu talebi, Fâzıl Ahmed Paşa'nın Şam, Mısır ve Hi-

50 Kâtib Çelebi, *Mîzanu'l-hak fî İhtiyâri'l- ahakk*, nşr. Ebü'z-Ziyâ (İstanbul, 1306), s. 153-154. Katib Çelebi, yukarıdaki açıklamasının akabinde ilim ehline, devletin resmî kurumlarından bağımsız gayrı resmî ilmî faaliyet yürütmelerini nasihat etmektedir. Kâtib Çelebi, a.g.y.

51 Bkz. Aycibin, a.g.e., s., 15 - 16; Şeyhî, a.g.e., II-III, 678.

52 Şeyhî, Mustafa Paşa ile hac yolculuğuna çıkan Süleyman Fâzıl'ın Remle'de Hayreddin er-Remlî'nin yanında *Hidâye*'den bir miktar okuyup, fıkıh ile ilgili icâzet aldığını belirtmektedir. Şeyhî, a.g.e., II-III, 679.

53 Muhibbî, *Hulâsa*, II, 138.

câz ulemasının rivayet ilimlerindeki birikimine ve onların hadis isnadlarına atfettiği değeri göstermesi açısından mânidardır.

Yine Muhibbî'nin belirttiğine göre, Köprülü Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin, Muhammed el-Belbânî ed-Dımaşkî (1083/1672)'den de hadis icâzeti almışlardır.[54]

Muhibbî'nin açıklamalarından, hac yolculuğu sırasında Amcazâde Hüseyin ve Süleyman Fazıl'ın Mustafa Paşa'nın himâyesinde bulundukları anlaşılmaktadır. Şeyhî, Süleyman Fazıl'ın hadis icâzetleri hakkında bilgi verirken, onun hâmisi durumundaki Mustafa Paşa'nın icâzetlerinden bahsetmemektedir.[55] Dolayısıyla, Muhibbî'nin verdiği bilgilerle beraber, Mustafa Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz'da okuduğu dersleri ve icâzetlerini, on dokuz yaşında onun delâleti ile birçok hadis icâzeti elde etme imkânı bulan Süleyman Fâzıl'ın biyografisinden tesbit edebiliyoruz.[56]

Şeyhî, Süleyman Fazıl'ın Mustafa Paşa ile beraber hacca gittiğini ve bu yolculuk sırasında bölgenin âlimlerinden hadis, fıkıh ve fıkıh usûlünden bazı icâzetler aldığını dile getirmiştir. Şeyhî'nin belirttiğine göre; Süleyman Fazıl, Şam'da Muhammed el-Belbânî ed-Dımaşkî (1083/1672)'den ilm-i hadis ve Kütüb-i sitte ile ilgili rivayet izni almıştır. Kâhire'de Nureddin Ali İbn

54 Muhibbî, *Hulâsa*, III, 402.

55 Sonraları Ayasofya kürsü vâizi olan Süleyman Fâzıl Efendi, Rabîullevvel 1060/ Mart 1650 senesinde İstanbul'da doğmuş, Nişancı Mehmed Paşa Câmii imamı Şeyhulkurrâ Mehmed Efendi'nin yanında kırâat-ı seb'a ve aşere dersleri alarak kıraat ilimlerini tahsil etmiştir. Daha sonra Arap dili ve edebiyatının tedrîsâtına Gürcü Mustafa Efendi'nin yanında başlayıp, sâir fenlerle ilgili eğitimini Arapzâde Abdülvehhâb Efendi'nin yanında tamamlamıştır. Şeyhî, a.g.e., II-III, 678. Bkz. Ayaz, *Zâhid el-Kevserî,* 91. Hac yolculuğu sırasında Süleyman Fâzıl yaklaşık on dokuz yaşındadır. Kaynaklarda, Süleyman Fâzıl'ın Köprülü ailesi ile bağlantısı tam olarak belirtilmemiştir. Ancak genç yaşta Köprülü Mustafa Paşa ile beraber hac yolculuğuna çıkarak, onun yanında bir birçok alimden icâzet alması ve yine Köprülü vakıflarında vazîfe yapmış olması, onun Köprülü ailesi ile irtibatının kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bkz. Şeyhî, a.g.e., II-III, 678.

56 Şeyhî'nin Mustafa Paşa'nın hadis icâzetleri ve hocaları ile ilgili bilgi vermemesinin sebebi, Mustafa Paşa'nın vezirliğinden önce resmî görev almamasından kaynaklanan bir durumdur. Zira Osmanlı biyografi kaynaklarının çoğunda, ulemânın tahsilini tamamlayıp, müderris olduktan sonraki yaşantısı anlatılmaktadır. Bkz. Unan, *Fâtih Külliyesi*, s., 250. Ayrıca söz konusu biyografi kaynaklarında bir alimin, pâyeden pâyeye, mevkîden mevkîye yükseldiği günü gününe tesbit edilirken, bunun haricindeki çalışmalarına önem verilmemektedir." Uysal, Enver, "Ferit Kam'ın Tercüme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızade ile İlgili Bir Denemesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c., I, sy., I, 1986, s., 136; Krş. Kam, Ferit, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Darulfunun Edebiyat Fak. Mec.*, İstanbul, 1332, sy. IV, s. 358.

Ali eş-Şebrâmellisî (1087/1676)'nin derslerinde hazır bulunup ondan da icâzet almıştır. Harameyn-i Şerîf'te Şeyh Hasan İbn el-A'cîmî (1113/1702), Abdulkâdir es-Safûrî (1081/1670-71), Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683), İbrahim el-Gürânî (1101/1690), Abdullah İbn Sâlim el-Basrî (1134/1722) hazretlerinden bazı icâzetler almıştır. Haremeyn-i Şerîf'ten sonra Kudüs'te Abdulkâdir el-Makdisî (1079/1668-69)'den icâzet almıştır. Kudüs'ten sonra Remle'de Şeyh Hayreddin Remlî (1081/1671)'nin meclisînde hazır bulunup, *Hidâye*'den bir miktar okuyup fıkıh ile ilgili icâzet almıştır.[57] Şeyhî, her ne kadar Mustafa Paşa'nın icâzetlerini doğrudan tasrih etmese de, ismi geçen alimlerden öncelikle Köprülü Mustafa Paşa'nın, onun delâleti ile Süleyman Fazıl'ın icâzet almaya muvaffak olduğunu söylemek mümkündür.

Yukarıda da belirtildiği gibi, hadis alimi Muhammed İbn Süleyman Rudânî (1081/1670), Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a gelmiş ve bir yıl kadar burada kalmıştır. Muhibbî, birçok Osmanlı âliminin Rudânî'den icâzet aldığını belirtmektedir.[58] İzmirî Süleyman Efendi (1102/1691), Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî'den hadis icâzeti alan Osmanlı âlimlerinden olup, Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı sırasında Macaristan seferi öncesinde orduyu hümâyun kadılığına getirilmiştir.[59] Şeyhî, İzmirî Süleyman Efendi'nin Rudânî'den Kütüb-i sitte'yi okuyup icâzet aldığını belirtmekle yetinmiştir.[60] Köprülü Mustafa Paşa'nın Rudânî ile olan münâsebetlerini ve İzmirî'nin orduyu hümâyün kadılığına getirilmesi arasındaki bağlantıları dikkate alınca, İzmirî'nin Mustafa Paşa'nın tavassutu ile Rudânî'den bazı hadis dersleri okumuş olduğunu söylemek mümkündür. [61]

57 Şeyhî, a.g.e., II-III, 678 - 679.

58 Muhibbî, *Hulâsâ*, IV, 205, 207. İstanbul'da Mustafa Paşa'nın ağabeyi Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa ile görüşen Rudânî, Sadrazam'ın iltifatına mazhar olmuş, bu arada kendisine Mekke Haremeyn işleri sorumluluğu görevi verilmiştir. Rudânî, Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın vefatına kadar görevine devam etmiş, onun vefatından sonra bu görev kendisinden alınmıştır. Muhibbî, a.g.y. Sadrazam'ın vefatından sonra Rudânî'nin görevinden alınması, onun Fazıl Ahmed Paşa'nın himâyesinde bulunduğu göstermektedir.

59 İzmirî Süleyman Efedi, Mustafa Paşa'nın şehit düştüğü 26 Zilkade 1102/21 Ağustos 1691'den yaklaşık on gün sonra da 5 Zilhicce 1102/30 Ağustos 1691'de kendisine kurşun isâbet etmiş ve bir gün sonra da vefat etmiştir. Şeyhî, a.g.e., II-III, 61.

60 Şeyhî, a.g.e., II-III, 61.

61 İzmirî Süleyman Efendi, Arapzâde Abdulvehhâb Efendi (1103/1691-92)'nin yanında bir süre ilim tahsil etmiştir. Şeyhî, a.g.e., II-III, 61. Aynı zattan Süleyman Fâzıl Efendi de ders almıştır. Şeyhî, a.g.e., II-III, 678. Dolayısıyla, İzmirî ve Süleyman Fazıl'ın aynı hocadan okuması ve ikisinin de Rudânî'den icâzet almış olması, Köprülü Mustafa Paşa'nın hac yolculuğu sırasında İzmirî'nin onun yanında bulunduğunu ve bu yolculuk sırasında icâzet aldığını akla getirmektedir.

c. Fazıl Ahmed Paşa'nın Vefatından Sonra Mustafa Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı İle Münâsebetleri

Köprülü Mustafa Paşa, özellikle hac yolculuğunda yukarıda ismi geçen alimlerden hadis icâzeti almakla yetinmemiş, ayrıca İstanbul'a döndükten sonra da Şam ve Mısır'dan gelen alimler ile üst düzeyde irtibat içerisinde bulunmaya devam etmiştir. Mustafa Paşa'nın kendisine imam olarak tayin ettiği Zeynüddîn el-Busravî (1102/1690) bunların en önde gelenlerindendir. Busrâvî, Dımaşk'ta Abdulkâdir es-Sâfûrî ve Remle'de Hayreddin er-Remlî'nin yanında okumuş, daha sonra İstanbul'a gelmiştir. Busrâvî, 1086/1675 – 1092/1682 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Yahya eş-Şâvî'den bazı kitapları okuyup icâzet almıştır.[62] Bilâhare Kudüs'te Şafiî mezhebi müftülüğüne ve Salâhiyye Medresesi müderrisliğine tayin olunan Busrâvî, ayrıca Sadrazam Köprülü Mustafa Paşa'nın yanında imam olarak görev yapmıştır. Busravî, 1102/1690 tarihinde Sadrazam Köprülü Mustafa Paşa ile Belgrad ve Nîş seferlerine katılmış, fetihten sonra Belgrad yakınlarında vefat etmiştir.[63]

Mustafa Paşa'nın hamilik yaptığı Mısırlı alimlerden biri de, Ezher'de tahsilini tamamlayıp, 1088/1677 tarihinde İstanbul'a gelen Ali İbn Süleyman el-Mansûrî (1134/1722)'dir. Şeyhî, Ali el-Mansûrî'nin "sadrazâm-ı sâbık Köprülü Ahmed Paşa'nın birâderleri Mustafa Bey'in meclis-i şeriflerine vâsıl olmuşlar idi" diyerek, Mustafa Paşa'nın ilim meclisine katıldığını ifade etmiştir.[64] Ali el-Mansûrî'nin İstanbul'a geldiği tarih, Köprülü Kütüphanesi'nin kurulma aşamasında olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Köprülü Mustafa Paşa ile üst düzey bir ilişki kuran Ali el-Mansûrî, kütüphanenin vakfiyesinin düzenlendiği tarihe kadar İstanbul'da bulunmuş ve vakfiyenin hazırlanmasından sonra, 1090/1679 tarihinde Belgrad'da Köprülü Ahmed Paşa

62 Murâdî, *Silk*, I, 252. Zeyneddin el-Busrâvî, 1086-1092 tarihleri arasındaki bir dönemde İstanbul'da bulunan Yahya eş-Şâvî'den Muhibbî ve diğer arkadaşları ile beraber, Ussâm haşiyesi ile beraber *Beydâvî Tefsiri*'nden Fatiha Suresi'nin tefsirini, Hafîd haşiyesi ile beraber *Muhtasaru'l-Meânî*, *Elfiyye*, *Akâid el-Adûdiyye* üzerine Devvânî'nin bazı şerhlerini okumuşlardır. Busrâvî ve arkadaşları Yahyâ eş-Şâvî'den İstanbul'da icâzet almışlardır. Murâdî, a.g.y.

63 Murâdî, *Silk*, I, 253.

64 Şeyhî, a.g.e., II-III, 677. Zirikli, *A'lâm*, IV, 292. Ali el-Mansûrî; Sultan el-Mezzâhî (1075/1664), Muhammed İbn Alâaddin el-Bâbilî (1077/1666), Nureddin eş-Şebrâmellisî (1087/1676), Yahya eş-Şâvî (1096/1685), Muhammed el-Bakarî (1097/1686), Ahmed el-Beşbîşî (1096/1685), İbrahim el-Bermâvî (1106/1694), Ahmed el-Acemî (1086/1675), Abdusselam el-Lekânî (1078/1668) ve Köprülü Mustafa Paşa (1102/1691) gibi XVII. asrın önde gelen şahsiyetlerinden ilim tahsil etmiştir. Ayaz, *Zâhid el-Kevserî*, 90.

Medresesi şeyhulkurralığı görevine atanmıştır.[65] Köprülü Mustafa Paşa sadrazam olunca, Ali el-Mansûrî'yi kendisine imam olarak tayin etmiş, kısa bir süre sonra da Köprülü Mehmed Paşa Türbesi'nde ders-i âmm, hâfız-ı kütüb ve muhaddislik görevine getirilmiştir.[66]

Köprülü Mustafa Paşa'nın himâyesine giren Ali el-Mansûrî ile yine onun delâleti ile Şam, Mısır ve Hicâz ulemasından birçok hadis icâzeti alan Süleyman Fazıl, XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilmî muhîtindeki en geniş rivayet koleksiyonuna sahip alimlerdir. Hatta XVIII. yüzyılın meşhur alimlerinden Buhârî ve Müslim şârihi Yusuf Efendizâde, Ali el-Mansûrî ve Süleyman Fâzıl Efendi'den hadis icâzeti almış, onun bu icâzeti Osmanlı alimleri arasında tevârüs ederek, XX. yüzyılın başında Zâhid el-Kevserî'ye kadar intikal etmiştir.[67] Kevserî, Sultan el-Mezzâhî (1075/1664), Şeyh Hayreddin er-Remlî (1081/1671) ve Nureddin Ali eş-Şebrâmellisî (1087/1676)'nin sebetleri ile Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683)'nin *Sılatü'l-halef bi mevsûli's-selef* adlı meşyehasını, Süleyman Fazıl Efendi'den kendisine ulaşan isnad ile rivayet etmektedir. Yine Kevserî, Köprülü Mustafa Paşa'nın rivayet izinlerinin de bulunduğu Ali İbn Süleyman el-Mansûrî'nin sebetini, Yusuf Efendizâde yoluyla kendisine ulaşan isnad ile rivayet etmektedir.[68] Dolayısıyla, Fazıl Ahmed Paşa ve özellikle Mustafa Paşa'nın himâyesindeki alimler yoluyla; Şam, Mısır ve Hicâz'dan İstanbul'a intikal eden hadis icâzetlerinin (isnadların) XX. yüzyıla kadar intikal etmesi, Köprülülerin Osmanlı hadis çalışmalarında yeni bir dönemin başlangıcını tesis ettiklerine dair bir kanaatin dile getirilmesine imkan vermektedir.

II. Fazıl Ahmed Paşa'nın Köprülü Kütüphanesi'nde Oluşturduğu Hadis Koleksiyonu İle Osmanlı Hadis Çalışmalarına Katkısı

Fazıl Ahmed Paşa, babasının türbesinin yakınında müstakil bir kütüphane binası yaptırmış, ancak genç yaşta (1087/1676) vefatı sebebiyle kuruluş işlemleri sonraya kalan kütüphane, 1089/1678'de kardeşi Mustafa Paşa'nın

65 Şeyhî, a.g.e., III, 677-678.

66 Şeyhî, a.g.e., III, 678. Mustafa Paşa tarafından hazırlanan vakfiye kataloğunda kayda değer bir hata bulunmayıp, 1738 tarihinde hazırlanan katalogda birçok eksiklikler ve ciddi hatalar tesbit edilmiştir. Şeşen vd., (giriş) I, 7, 8. Mustafa Paşa'nın himâyesinde Köprülü vakıflarında müderrislik ve kütüphanede hâfız-ı kütüp olarak görev yapan Ali el-Mansûrî'nin kütüphane kataloğunun hazırlanmasında önemli bir görev üstlenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

67 Ayaz, *Zâhid el-Kevserî*, 89, 90-91.

68 Ayaz, *Zâhid el-Kevserî*, 90-92.

hazırladığı vakıf senediyle resmen açılmıştır.[69] Köprülü Kütüphanesi, İstanbul'da müstakil bina şeklinde kurulan ilk vakıf kütüphanesi olmasının yanı sıra, zengin koleksiyona sahip olması ile farklı bir öneme sahiptir.[70]

Köprülü Kütüphanesi'nden önce, XV ve XVI. yüzyıllarda kurulan kütüphanelerdeki kitap sayısı, ortalama olarak 200 ile 400 arasında değişmektedir. Bu sayıdan farklı olarak, Fatih Külliyesi'nde 839 kitap bulunmaktadır. Osmanlı vakıf kütüphanelerinde en büyük kitap artışı, Fazıl Ahmed Paşa'nın tesis ettiği Köprülü Kütüphanesi ile gerçekleşmiştir.[71] 1678 tarihinde Köprülü Mustafa Paşa'nın hazırlattığı vakıf senedindeki kayda göre, kütüphanede 1622 cilt yazma eser bulunmaktadır.[72]

Fazıl Ahmed Paşa'nın zengin bir koleksiyon oluşturmasında, ilmiye sınıfına mensûbiyeti, ulemâ ile münâsebetleri ve onun kitaba karşı tutkusunun önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Hatta önceleri sahhaflıkla meşhur Rasûl Efendi (1093/1682)'nin ilmiye tarikine girişini Şeyhî, Fazıl Ahmed Paşa'ya "kitâb takrîbiyle istinâd ve ol sebeble tahsîl murâd etmişti" şeklinde ifade etmiştir.[73] Şeyhî'nin açıklamasından, Sadrazam'ın yazma eserlere ehemmiyet verdiği ve bunların toplanılıp muhafaza altına alınmasına yönelik girişimlerinin kütüphanenin kurulmasından çok daha önce başladığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan kütüphanede kıymet-i ilmiyyesi yüksek eserlerin toparlanmasında Fazıl Ahmed Paşa'nın şahsî gayretleri ile beraber, devrin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapısının etkisi göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Zira Amerika'nın keşfine müteakip XVI. yüzyılın sonlarından itibaren ucuz Avrupa gümüş paraları (İspanyol taleri ve reali, esedî yani Hollanda rixdalesi) Osmanlı pazarını istilâ etmiştir.[74] Avrupalı

69 Vakfiye için bkz. Köprülü, Vakfiyeler, no: 4.

70 Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 61, 62.

71 Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 195, 196.

72 Şeşen vd., a.g.e, (*Giriş*), I, s. 7, Köprülü Kütüphanesi'nin kataloğunda 11'i zâyi olmakla beraber 1658 cilt kayıtlıdır. 1658 cildin içerisinde, 24 cilt matbu eser bulunmaktadır. Şeşen vd., a.g.e, (giriş), I, 15. Bunlar kütüphaneye sonradan dahil edilen eserlerdir. Ayrıca kütüphanenin açılışından sonra istinsah edilen bir takım eserlere de rastlamak mümkündür. Ancak hadis kitapları açısından bu yazmaların sayısı çok fazla değildir.

73 Şeyhî, a.g.e., I, 511.

74 İnalcık, *Devlet-i Aliyye III*, s. 9, 13. 1640'lardan itibaren yaklaşık elli yılık bir süre boyunca Osmanlı akçesi tedâvülde pek görünmemiş, ödeme aracı olmaktan çıkıp yalnızca bir hesap birimi konumuna düşmüştür. Bu dönemde Osmanlı piyasalarında ödeme aracı olarak çeşitli Avrupa sikkeleri ve en çok da Avrupa'nın gümüş guruşları kullanılmıştır. Pamuk, Şevket, "*Kuruş*", DİA, XXVI, 458.

tüccârlar gümüş getirip, Doğu mallarını ve altın alıp gitmişlerdir.[75] Avrupa'nın gümüş sayesinde yakaladığı zenginlik, yalnızca ticâri değil, doğunun kitap birikiminin batıya taşınmasında da önemli bir rol oynamıştır. Zira bu dönemde Avrupalılar ve özellikle Fransızlar, Doğu ve Yunan eserlerini toplamaya çalışmışlardır. Hatta Kolber, Osmanlı ülkesindeki yabancılara mektuplar gönderip, doğunun nadide eserlerini satın almalarını, Osmanlı ve Yunan eserlerini hızlı bir şekilde Paris'e göndermelerini istemiştir. Özellikle Fransa'dan doğuya gönderilen kurullar yoluyla, doğunun nadide eserleri Batı'ya taşınmıştır.[76] 1673'de Kahire'ye gelen P. Vansleb, şehrin sahaflarından değerli Farsça eserlerle beraber, 395 Arapça eser satın almıştır.[77]

XVII. yüzyılda yazma eserlerin Avrupa'ya taşınmasını önlemek için Fazıl Ahmed Paşa önemli bir gayret sarf etmiştir. Hatta *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî* adlı yazma eserin dünyadaki tek nüshasının üçüncü cüz'ünün Köprülü Kütüphanesi, iki, dört ve beşinci cüzlerinin Paris'te bulunması, Fazıl Ahmed Paşa'nın yazma eserlerin muhafaza altına alınmasındaki çabasının ne derece önemli olduğunu göstermek için yeterlidir. Fazıl Ahmed Paşa, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud es-Sicistânî* adlı eserin Avrupa'ya kaçırılmasından yalnızca üçüncü cüz'ü kurtarabilmiştir.[78] Eseri neşreden Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, yazma eserin iki, dört ve beşinci cüzlerinin cahil bazı kimseler tarafından kitabın tamamından alınarak Paris'e götürüldüğünü dile getirmektedir. Bunun gerekçesi olarak da, Köprülü ve Paris'teki nüshaların aynı müstensih tarafından çoğaltılmasını referans göstermektedir.[79] Söz konusu eserin bazı bölümlerinin cildinden ayrılarak Avrupa'ya götürülmesi, bu cildin Fazıl Ahmed Paşa'nın eline geçmesinden önce gerçekleşmiştir. Zira kütüphanenin resmî açılışının düzenlendiği vakfiyenin kitap listesinde eserin özellikle "üçüncü cüz'ü" kayda geçmiştir.[80]

Bu misalden açık bir şekilde anlaşıldığı gibi, Fazıl Ahmed Paşa İslâmî ilimlerdeki kitap mîrasının hızlı bir şekilde batıya intikâlini müşâhade etmiş, hem İstanbul hem de Şam ve Mısır'daki kitap koleksiyonlarının önemli bir kısmının Batı'ya taşınmasının önüne geçmiştir. Muhibbî'nin belirttiğine göre, Fazıl Ahmed Paşa kütüphanesindeki kitapları yaklaşık kırk bin ku-

75 İnalcık, *Devlet-i Aliyye III*, s. 13.

76 Altınay, *Köprülüler*, s. 154.

77 Erünsal, "Fethedilen Arap Ülkelerinde Vakıf Kütüphaneleri Osmanlılar Tarafından Yağmalandı mı?", *Osmanlı Araştırmaları*, XLIII, 2014, s., 33

78 Eser için bkz. Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 292.

79 *Süâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî*, I-II, thk., Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, Beyrut, 1997, I, 127-128.

80 Köprülü, Vakfiye, no: 4, vrk. 25-a.

ruşluk büyük bir servet harcayarak toplamıştır.[81] Kütüphanede bulunan İstanbul, Şam, Mısır ve Hicâz'ın ilmî mîrâsı durumundaki kıymetli eserler de bu bilgiyi teyid etmektedir.[82]

XVII. yüzyılın sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ortamında cereyan eden bir takım problemlerle beraber Fazıl Ahmed Paşa, kütüphanede topladığı kitapların önemli bir kısmını, İstanbul ve çevresindeki ilmî muhîtten elde etmiştir. Köprülü Kütüphanesi'nin Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda bulunan kitapların temellük ve bir kısım mütâlaa kayıtları üzerine yapılan araştırmada; Osmanlı âlimlerinden Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (922/1516) ile oğullarının 8, Sa'dî Çelebi diye meşhur olan Sa'dullah İbn İsâ İbn Emîr Hân (945/1539)'ın 14, Sa'dî zâde Abdullah ve oğlu Muhammed'in 6, Nevî'zâde Ataullah Efendi (1045/1635) ile Veysî (1037/1628)'nin her ikisinin de mülkiyetinde bulunan kitaplardan 10, yalnızca Ataullah Efendi'nin 8, yalnızca Veysî Efendi'nin 13, Karaçelebizâde Mahmud (1063/1653)'un 7, Şefîî' Derviş Mehmed İbn Osman (1082)'ın 12, Hüseyin Çelebi (XVII. asır)'nin 52 kitabı tesbit edilmiştir. Yukarıda ismi geçen alimlerin 130 kitabı kütüphanede bulunmaktadır. Ayrıca isimlerini burada sayamayacağımız 100'den fazla Osmanlı aliminin Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda birer, ikişer kitabına rastlamak mümkündür.[83]

Fazıl Ahmed Paşa, İstanbul ve çevresinde bir kısmı yukarıda zikredilen alimlerin özel kitaplıklarından zamanına kadar ulaşan eserleri temin etmiştir. Ancak bunların çoğunluğu; fıkıh, tasavvuf, tıp, tarih ve diğer konulardaki kitaplardır. Zira eserlerin telif, istinsah ve temellük kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla takrîbi olarak, Furû-u Fıkıh bölümündeki 160 ciltten oluşan yazma eserlerden 40, Usûl-u fıkıh ile ilgili 62 yazma eserden 20, Tasavvuf bölümündeki 93 yazma eserden 30 ve Tıp bölümündeki 39 eserden 20 kadarı İstanbul ve çevresinden elde edilmiştir. Söz konusu bölümlerde Osmanlı alimlerinin telifleri ile istinsah ve temellük kayıtları

81 Muhibbî, *Hulâsa*, I, 356.

82 Çeşitli ilimlerdeki değerli yazma eserlerin kütüphanelerde muhafaza altına alınması yönündeki faaliyetler Fazıl Ahmed Paşa'dan hemen sonrasında yoğun bir şekilde devam etmiştir. XVII. yüzyılın sonunda inşâ edilen Merzifonlu Kara Mustafa, Amcazâde Hüseyin Paşa ve Feyzullah Efendi kütüphaneleri, ayrıca XVIII. yüzyılın ilk yarısında inşâ edilen birçok müstakil kütüphanede değerli yazma eserler toplanmıştır.

83 Bunlardan bazıları şunlardır; Taşköprîzâde Ahmed (968/1561) ve oğlu Kemâleddin (1030/1621), Kınalızâde Ali Efendi (979/1571), Vahyîzâde Mehmed el-İznikî (1018/1609), Areczâde Abdullah İbn Mustafa (1106/1694); Taşlıca kadısı Ahmed el-Bosnavî (1052/1642-43), İbrahim İbn Ali Tercümanzâde (1080/1669-70); Mustafa Azmîzâde (1040/1631).

yaklaşık olarak % 25 ile % 50 arasında değişmektedir. Ayrıca yukarıdaki rakamlar, katalog bilgileri esas alınarak yapılan bir araştırmanın neticesidir. Kütüphanedeki yazma eserlerin ferağ ve zâhiriyyelerinin dikkatle incelenmesi ile yapılacak yeni tetkiklerde sayının artması kuvvetle muhtemeldir.[84] Bu kayıtlardan, söz konusu bölümlerdeki eserlerin önemli bir kısmının daha öncesinde Osmanlı alimlerinin ellerinde bulunduğu ve son olarak Fazıl Ahmed Paşa'nın vakfı ile kütüphaneye intikal ettiği anlaşılmaktadır.

1. Fazıl Ahmed Paşa'nın İstanbul ve Çevresindeki İlmî Muhitten Elde Ettiği Hadis Kitapları

Osmanlıdaki müstakil ilk vakıf kütüphanesi olarak nitelendirilen Köprülü Kütüphanesi'nin bânisi Fazıl Ahmed Paşa, öncelikle İstanbul ve çevresinden daha sonra da Şam başta olmak üzere Mısır ve Hicâz'dan çeşitli vesilelerle önemli yazma eserler elde etmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi Fazıl Ahmed Paşa; fıkıh, tasavvuf, tıp ve tarih ile ilgili konularda, İstanbul ve çevresindeki ulemânın özel kitaplıklarından önemli ölçüde istifâde etmiştir. Ancak bu kanaat, *Sahîhu'l-Buhârî*, *Mesâbîh*, *Meşârik* ve bunların şerhleri ile bazı tarih kitapları dışındaki hadis kitapları için, bir diğer ifade ile müsned, musannef, mu'cem ve özel nitelikli ricâl kitapları için dile getirilemez.

Osmanlı ilmî muhîtinin en geniş çerçevede hadis kitapları ile tanışması, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda gerçekleşmiştir. Zira daha öncesindeki medrese kütüphanelerinin koleksiyonları genelde medrese öğrenimi için gerekli ders kitaplarından oluşmaktadır. Hatta 1438 tarihli Edirne Dârulhadis Kütüphanesi'nde on iki çeşit hadis kitabı ile beraber, medrese öğrenimi için gerekli Tefsir ve Fıkıh kitapları bulunmaktadır.[85] Diğer taraftan Fatih'in külliyesinde kurduğu kütüphanede bulunan kitapların hemen hemen hepsi Arapça ders kitaplarıdır. II. Bâyezid'in Edirne'deki külliyesinde bulunan kütüphanesinde ve devlet adamlarıyla ulemâ ta-

84 Hadis kitaplarında Osmanlı alimlerine ait temellük kayıtlarının adedi katalogda 10 civarındadır. Ancak yazma eserler üzerinde yapılan araştırmada bu sayı 37'ye yükselmiştir. Vaktin sınırlı olmasından dolayı, hadis bölümü dışındaki sayımlar katalog üzerinden gerçekleştirilmiştir. Şayet, diğer bölümlerle ilgili yazma eserler üzerinde yeni tetkikler yapılacak olursa, bu bölümlerde Osmanlı alimlerine ait temellük kayıtlarının artması kuvvetle muhtemeldir.

85 Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s., 201. Edirne Dârulhadis vakfiyesinde kayda geçen kitaplar için bkz. Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984, s., 224- 231.

rafından kurulan diğer medrese kütüphanelerinde bulunan kitaplar da aynı mühtevâya sahiptir.[86]

XVI. yüzyılda inşâ edilen Süleymaniye Külliyesi'nde bulunan kütüphanedeki hadis kitapları, Edirne Dârulhadisi'nden daha fazla olmakla beraber, hadis ilimleri için yeterli bir kaynakça oluşturmamaktadır. Zira Süleymaniye vakfiyesinin kitap listesinde ve sonradan Sultan Süleyman tarafından vakfedilen kitaplar arasında 36 çeşit hadis kitabı bulunmaktadır. Bu kitapların çoğunluğu, medreselerin çeşitli kademelerinde okunan *Sahîhu'l-Buhârî*, *Mesâbîhu's-sünne* ve *Meşârıku'l-envâr* ile *Sahîh-i Müslim* ve bunların şerhlerinden oluşmaktadır.[87]

Köprülü Kütüphanesi, zengin koleksiyonu ile XV, XVI ve XVII. yüzyılın ilk yarısındaki vakıf kütüphanelerinden farklılık arz ettiği gibi, 200'den fazla hadis kitabı ile Osmanlı hadis çalışmaları açısından bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla, XVI. yüzyıl Osmanlı ilmî muhitinde çok fazla öne çıkmayan hadis kitaplarının Köprülü Kütüphane'sinde bulunması; Şam, Mısır ve Hicâz'ın rivâyet birikiminin önemli bir kısmının Köprülüzâdeler yoluyla İstanbul'a taşındığını göstermektedir.[88]

Bu kanaati daha güçlü bir şekilde dile getirebilmek için, kütüphanedeki hadis kitaplarının te'lif, istinsah ve temellük kaydı bağlamında incelenmesi zorunludur. Ayrıca rivayet kitaplarının müellif ve müstensihlerine dair ula-

86 Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, 202. Erünsal, dönemin tekke kütüphanelerindeki 50-150 ciltlik koleksiyonların hemen hemen hepsinin tasavvufî eserlerden oluştuğu belirtmektedir. Erünsal, a.g.e., s., 203.

87 Süleymaniye Külliyesi'nin bünyesinde bulunan kütüphanede yukarıda isimleri zikredilen hadis kitapları ve bunların şerhlerinden başka şu eserler bulunmaktadır; *Sünen-i Ebî Dâvud*, *Câmiu'l-usûl* (İbnü'l-Esîr), *et-Tergîb ve't-terhîb* (Münzirî), *Kitâbu'ş-Şifâ* (Kâdı Iyâd), *Riyâzu's-salihîn* (Nevevî), *el-Makâsıdü'l-hasene* (Sehâvî), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kastallânî), *Câmiu'l-kebîr* (Suyûtî), *Umdetü'l-ahkâm* (Makdisî), *Menhecu'l-ummâl* (Muttakî el-Hindî), *Kitabu'l-ahkâm* (Abdulhak el-İşbilî), *Tecrîdü's-sahâbe* (Zehebî), *Şerhu Câmii's-sağîr* (Alkamî), *Kitabu'l-Istıfâ ale'ş-Şifâ* (Delecî), *Feyzu'l-kadîr min Câmii's-sagîr*'in baş tarafı (Münâvî), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* (İbnü'l-Esîr), *Şerhu Âsari't-Tahâvî*, *Şerh-i Şemâil-i Şerîf* (İbn Hacer el-Heytemî) adlı eserler bulunmaktadır. Bkz. "*Süleymaniye Kütüphanesine Vakfedilen Kitapların Defteri*", Süleymaniye, no: 1075, vr. 2b-3a. *Süleymaniye Vakfiyesi*, haz. Kürkçüoğlu, Kemal Edib, Ankara, 1962, s., 210-218; Çiftçi, Mehdin, *Süleymaniye Dârulhadisi (XVI-XVII. Asırlar)*, İstanbul, 2013, s., 153-161.

88 Fazıl Ahmed Paşa ve Mustafa Paşa'nın Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı ile münâsebetlerinden dolaylı olarak istifâde eden yakın akrabaları Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Amcâzâde Hüseyin Paşa'nın kurdukları kütüphanelerde ilmî değeri yüksek hadis kitapları bulunmakla beraber, bu kütüphanelerdeki hadis kitaplarının çeşitliliği Fazıl Ahmed Paşa'nın kütüphanesi kadar geniş değildir.

şılacak veriler; fıkıh, kelam ve dil ağırlıklı çalışmaların öne çıktığı İstanbul ve çevresinde, hadis eserlerinin telif ve neşrindeki faaliyetlerin görülmesini sağlayacaktır. Temellük kayıtları ise, genelde XVII. yüzyıl, ancak bundan daha önemlisi, XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinin sahip oldukları hadis kaynakçasına dair fikir yürütülmesine yardımcı olacaktır.

a. Kütüphanedeki Eserlerden İstanbul ve Çevresinde Telif Edilen Hadis Kitapları

Osmanlı alimlerinin hadis eserlerinin telifinde velûd olmadıkları öteden beri dile getirilen bir husustur.[89] Hatta XV ve XVI yüzyıllardaki Osmanlı alimlerinin ilmî çalışmalarının tasnifine yönelik araştırmalarda telif, şerh, haşiye ve ta'lik türündeki eserler arasında hadis çalışmalarının diğer ilimlere oranı % 2 - 3 gibi rakamlarla ifade edilmektedir.[90] Bu durum, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki hadis kitapları açısından da çok fazla bir değişiklik göstermemektedir. Zira kütüphanede Osmanlı alimlerinin telifi olan hadis kitaplarının sayısı, kırk hadis ve tek hadis çalışmaları hariç, yedidir. Bunlar;

1) İbn Melek (821/1418'den sonra), *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr* (no: 331)
2) İbn Melek'in oğlu Muhammed ((854/1450'den sonra), *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* (no: 341)
3) Molla Gürânî (893/1488), *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdı ehâdîsi'l-Buhârî* (no: 328)
4) Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (990/1582), *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (no: 1112).
5) İsâmuddin İbrahim İbn Muhammed İbn Arapşâh el-İsferâînî (944/1536), *Şerhu'ş-şemâil li't-Tirmizî* (no: 315/1).
6) Okçuzâde (1039/1629), *K. el-Makâmu'l-mahmûd* (no: 291).
7) *Tuhfetü'l-âsâr fi'l-edı'yeti ve'l-ezkâr* (no: 258) Müellifi tesbit edilemeyen bu eser, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa adına telif edilmiştir.

Kütüphanede, İbn Kemal Paşa'nın, beş kırk hadis, üç otuz hadis ve bir de tek hadis olmak üzere 9 çalışması bulunmaktadır.[91]

89 Bkz. Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, 1. bs., İstanbul, 1983, s. 360; Unan, *Fâtih Külliyesi,* 369.

90 Lekesiz, a.g.m., s. 30; Unan, *Fâtih Külliyesi*, s. 362-363.

91 İbn Kemal Paşa'nın çalışmaları için bkz. Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 1580/5, *Şerh-u kavlihî aleyhi's-selâm "Se uhbiruküm bi evveli emrî"*; no:1580/6; *Şerhu'l-Ehâdîsi'l-erba'în*; no: 1580/7, *Şerhu erbea' ve 'ışrîne hadîsen*;

b. Kütüphanedeki Eserlerden İstanbul ve Çevresinde İstinsah Edilen Hadis Kitapları

Hadis çalışmalarının teliften sonraki en önemli yönünü teşkil eden, hatta ulemanın temâyüllerinin tesbitinde en önemli referans kaynağını teşkil eden istinsah çalışmaları, Osmanlı hadisçiliğinin değerlendirilmesinde pek dikkate alınmamaktadır. Diğer bir ifade ile, İstanbul ve çevresindeki ilmî muhitte hadis kitaplarının çoğaltılmasının ne ölçüde yaygın olduğu konusu, şu ana kadar akademik çalışmalarda ele alınmamıştır. Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis kitapları üzerine yaptığımız araştırmada, Osmanlı alimlerinin hadis kitaplarının istinsahına yönelmedikleri tesbit edilmiştir. Zira kütüphanedeki hadis kitaplarından İstanbul ve çevresinde çoğaltılan eser sayısı, yukarıdaki yedi eser dışında, yalnızca beştir. Bunlar;

1) Buhârî (256/780), *el-Câmiu's-sahîh* (no: 364), müst., İbn Türbedâr diye bilinen Bâlî İbn Ali, ist., h. 935

2) Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (no: 364/2), müst., İbn Türbedâr diye bilinen Bâlî İbn Ali, ist., h. 935.

3) Zemahşerî (538/1144), *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* (no: 382), müst., Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey (1039/1630).

4) Kâdî Iyâd (544/1149), *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (no: 352), müst., Mehmed Emîn Sun'î (1076/1665).

5) Sagânî (650/1252), *Meşâriku'l-envâr* (no: 431), Derviş Ali, bu nüshayı kütüphanenin bânisi Fazıl Ahmed Paşa adına istinsah etmiştir.

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda bulunan hadis kitaplarından yukarıdaki beş eser, Osmanlı alimleri tarafından çoğaltılmıştır. Bunlardan üçü, XVII. yüzyılda istinsah edilmiştir. Bazı kütüphanelerde Osmanlı alimlerinin istinsah ettiği hadis kitaplarının sayısı fazla olabilir. Ancak burada şu hususa dikkat çekmek istiyoruz. Matbaanın İstanbul'a gelmesinden sonra da, özellikle Buhârî ve Müslim ve Meşârik gibi birkaç hadis kitabı dışında, İstanbul'da özellikle hacimli rivayet kitaplarının Mısır ve Hindistan'daki gibi hızlı bir yayım süreci söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla, Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis eserleri müvâcehesinde; medreselerde okunan hadis kitapları dışında, hadis ile ilgili eserlerin çoğaltılıp neşre-

no: 1580/8, *Şerhu'l-ehâdîsi's-selâsîn*; no: 1580/9, *Şerhu Erba'îne hadîs*; no: 1585/1, İbn Kemal Paşa, *Erbe'ûne hadîsen ma'a şerhihâ*; no: 1585/2, İbn Kemal Paşa, *Erbe'ûne hadîsen ma'a şerhihâ*; no: 1585/3, İbn Kemal Paşa, *Selâsîne hadîsen ma'a şerhihâ*.

dilmesinin Osmanlı ilmî çevrelerinde yaygın olmadığının dile getirilmesi mümkündür.

Öte yandan kütüphanede Fazıl Ahmed Paşa adına telif edilen *Tuhfetü'l-âsâr fi'l-edı'yeti ve'l-ezkâr*[92] adlı zikir ve dua kitabı ile onun adına istinsah edilen *Meşâriku'l-Envâr* adlı bir hadis eseri bulunmaktadır.[93] Kütüphanede Köprülü Mustafa Paşa adına istinsah edilen hadis kitabı bulunamamıştır. Ancak Ayasofya Kütüphanesi, no: 894'teki *el-Müntehab min Müsnedi Abd İbn Humeyd* adlı bir yazma eserin, 1090/1679 tarihinde Mustafa Paşa adına istinsah edildiği tesbit edilmiştir.[94] Kütüphanenin açılışından bir yıl sonra çoğaltılan bu eserin mütekaddim bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[95] Abd İbn Humeyd'in *Müsned*'inin Köprülü nüshasından yapılan istinsah çalışmasından, Mustafa Paşa'nın bu yazma eserin nadir nüshalardan olduğunu bildiği ve bu sebeple de özellikle eserin çoğaltılmasını istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca İstanbul ve çevresinde eşine pek rastlanılmayan bir istinsah çalışması olan *Müsned*'in çoğaltılması, Osmanlı alimleri arasında öteden beri süre gelen ilmî gelenekten farklı yönde tezâhür eden bir düşüncenin ürünüdür. Doğrusu, Osmanlı kütüphanelerindeki hadis kitaplarının ferağ kayıtları ve zâhiriyyelerdeki notlar önümüzdeki zaman içerisinde araştırıldıkça, Köprülüzâdelerin hadis kitaplarının neşri ile ilgili faaliyetleri daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

c. Kütüphanede Osmanlı Alimlerine Ait Temellük Kaydı Bulunan Hadis Eserleri

Fazıl Ahmed Paşa'nın ilmî çevrelerden çeşitli şekillerde elde ettiği hadis kitaplarının bir kısmında Osmanlı alimlerine ait temellük kayıtları bulunmaktadır. Bunlar;

1) Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (922/1516)'nin hadis kitabı; *Garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* (Ebû Ubeyd el-Herevî)
2) Sa'dî Çelebi (945/1539)[96]ye ait hadis kitapları; *Şerhu'-t-Tebsıra fî ulûmi'l-hadîs el-musemmâ bi Fethi'l-mugîs* (Irâkî), *ed-Dirâye Tel-*

92 Müellifi belli olmayan eser, Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inden zikir ve dua ile ilgili hadislerin derlemesinden oluşan ve kısa açıklamaların bulunduğu bir çalışmadır. Bkz. Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 258.
93 Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 431.
94 Bkz. Abd İbn Humeyd, *el-Müntehab*, thk., Subhî el-Bedrî ve Mahmud es-Saîdî, Beyrut, 1988, s. 16-17.
95 Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 456.
96 Sa'dî Çelebi, tarih ve tabakat konusunda vukûfiyet sahibi olup, zengin bir kütüphanesi olan Osmanlı alimlerindendir. Bkz. Demir, Ziya ve İpşirli, Mehmet, "*Sâdî Çelebi*", DİA., XXXV, 404-405.

hîsu Nasbi'r-râye fî tahrîci ehâdîsi'l-hidâye (İbn Hacer), *el-Ensâb* (Sem'ânî), *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'nın ikinci cildi (Tâcüddîn es-Sübkî), *ed-Dürerü'l-müntesira fî ehâdîsi'l-müştehira* (Suyûtî)

3) Ali b. Emrullah b. Muhammed (X. asır)'e ait hadis kitapları; *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Zehebî); *ed-Dirâye Telhîsu Nasbi'r-râye fî tahrîci ehâdîsi'l-hidâye* (İbn Hacer)[97]

4) Ebu's-Suûd Efendi (982/1574)'ye ait hadis kitabı; *el-İber fî haberi men ğaber* (Zehebî)

5) Çivizâde Mehmed Efendi (995/1587)'nin hadis kitabı; *es-Sikât mine'r-ruvât* (Kasım İbn Kutluboğa)

6) Veysî Efendi (1037/1628); *el-Cevâhiru'l-mudıyye fî tabakâti'l-hanefiyye* (Abdulkadir el-Kureşî)

7) Ebu'l-Fadl Karaçelebizâde Mahmud (1063/1653)'a ait hadis kitapları; *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* (İbn Abdilber), *Câmiu'l-usûl* (İbnü'l-Esîr).

8) Ebû Saîd Mehmed b. Es'ad (1072/1662)'a ait hadis kitabı; *el-Mevâhibü'l-ledüniyye* (Kastallânî)

9) Mehmed Emîn Sun'î (1076/1665)'ye ait hadis kitapları; *Şerhu'ş-şemâil li't-Tirmizî* (Muslihuddin el-Lârî), *Nesîmu'r-Riyâd Şerhu Şifâ* (Şihâbuddin Hafacî).

10) Şefîî' Derviş Mehmed b. Osman (1082)[98]'a ait hadis kitapları; *hadis cüzlerinden oluşan bir mecmûa* (no: 400); *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* (Zemahşerî); *Meşâriku'l-envâr* (Kâdı Iyâd), *Sılatü't-Tekmile li vefâyâti'n-nakale li'l-Münzirî* (İzzeddin Ebu'l-Kâsım el-Hüseynî v. 695), *Tabakâtü'l-huffâz* (Zehebî).

11) Hüseyin Çelebi (XVII. yüyıl)'ye ait hadis kitapları; *Şemâilü'n-Nebî Sallalâhu aleyhi ve sellem* (Tirmizî), *Cüz' min Mu'cemü'l-büldân* (Yakut el-Hamevî); *İrşâdu Tullâbi'l-hakâik* (Nevevî), *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* (Kâdı Beydâvî), *Hâşiye alâ Mesâbihi's-Sünne* (Çârperdî);

97 Ali İbn Emrullah, Zehebî'nin *Mîzân* adlı eserine "Kahire, h. 974", İbn Hacer'in *Dirâye* adlı eserine de "İstanbul, 978/1570-71" tarihli mülkiyet kaydı düşmüştür.

98 Yukarıdaki hadis kitaplarında Şefîî'nin ismi kaydedilmemiştir. Köprülü/Fazıl Ahmed, no: 1411'de kayıtlı Zemlekânî'nin *et-Tibyân fî İlmi'l-beyân* adlı eserini h. 1078 tarihinde istinsah eden Şefîî', ferağ kaydında tam ismini: "Şefîî' diye meşhur Derviş Mehmed b. Osman" şeklinde tasrih etmiştir. Şeyhî, Şâir Şefîî' Derviş Mehmed'in Kefeli olduğunu ve h. 1082 tarihinde vefat ettiğini belirtmiştir. Şeyhî, a.g.e., I, 672.

Şerhu Meşâriki'l-envâr (Bâbertî), *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker* (İbn Hacer), *Tevâlî't-te'nîs* (İbn Hacer), *Düreru'l-esâr ve gureru'l-ahbâr* (Muhammed Vâiz el-Kudsî), *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* ve *et-Tahrîrât el-Münâviyye* (Münâvî), *Eşrafu'l-vesâil ilâ fehmi'ş-Şemâil* (İbn Hacer el-Heytemî), *el-Mugîs fî garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* (Ebû Mûsâ el-Medînî), *el-Cüz'ül-evvel min Uyûni'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer* (İbn Seyyidi'n-Nâs),

Ayrıca Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda yaşadıkları dönem tesbit edilemeyen Rumeli kazaskeri Mustafa (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*), Eyüb kadısı İsa (Abdürrahim el-İsnevî, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyye*) ve Mahmûd İbnü'ş-Şeyh Ammâre el-Mostârî (Kâdî İyâd, *Meşâriku'l-envâr*) isimli alimlerin birer hadis kitabı bulunmaktadır.

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki hadis kitaplarından 37 kadarının İstanbul ve çevresindeki ilmî muhitte bulunduğu tesbit edilmiştir. Bu tesbit, alimlerin nisbet ve künyeleri ile görevleri dikkate alınarak belirlenmiştir. Bazı kitaplar üzerinde yalnızca isim veya künye bulunmakta ve bu bilgiler doğrultusunda mülkiyetin yeri ve zamanı tesbit edilememektedir. Ayrıca bazı kitapların sayfa kenarlarındaki notlarda bir takım kayıtlara rastlamak mümkün olabilir. Ancak bu kayıtlarla beraber kitap sayısı artsa bile, şu ana kadar bölgenin ilmî birikimine dair ulaşılan verilerle beraber, kitapların muhtevâsında bir değişiklik olmayacağını söyleyebiliriz.

Fazıl Ahmed Paşa'nın İstanbul ve çevresinden elde ettiği yukarıdaki Osmanlı alimlerine ait kitapların muhtevâsı, birkaç usûl kitabı hariç, cem' (derleme) niteliğindeki hadis kitapları, siyer, şemâil ve meğâzî kitapları ile tarih ağırlıklı eserlerdir. Öte yandan Kütüb-i sitte, müsned ve musannef türündeki hadis eserleri üzerinde, Osmanlı alimlerine ait temellük kaydı bulunmamaktadır. Bu durum, XV ve XVI. yüzyıllarda rivayet ilimlerinin bölgede ilmî bir disiplin hüviyetini kazanamamasının tezâhürüdür. Diğer bir ifade ile, XVII. yüzyıla gelinceye kadar rivayet geleneğinin zayıf olduğu İstanbul ve çevresinde, aynı oranda hadis kaynaklarının az olması, ulemânın ilmî temâyüllerinin kitap koleksiyonlarına doğrudan yansımasından ibarettir. Bu da, Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis eserlerinin önemli bir kısmının, rivayet ilimlerine özel ilgisi ile dikkat çeken Fazıl Ahmed Paşa ve kardeşi tarafından toplanıldığını söylememize imkan vermektedir.

Ayrıca Fazıl Ahmed Paşa'ya Osmanlı alimlerinden intikal eden kitap sahiplerinin yaşadıkları asırlara göre bir değerlendirme yapacak olursak, Sadrazam'a XVI. asır Osmanlı alimlerinin özel kitaplıklarından intikal eden hadis kitaplarının sayısı çok fazla değildir. Fazıl Ahmed Paşa, içinde bulun-

duğu ilmî muhitten elde ettiği hadis kitaplarının yarıdan fazlasını, kendi zamanında yaşayan Hüseyin Çelebi ve Şâir Şefîî'nin özel kitaplıklarından elde etmiştir.[99] Hüseyin Çelebi ve Şâir Şefîî'nin kitaplarının çoğunda Osmanlı alimlerine ait temellük kaydı bulunmamaktadır. Hüseyin Çelebi ve Şâir Şefîî'den Fazıl Ahmed Paşa'ya intikal eden kitapların tarihçesi değerlendirilirken, Fazıl Ahmed Paşa'nın kitaplarının tarihi ile aynı zaman dilimi içerisinde düşünülmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Köprülü Kütüphanesi'nde XVII. yüzyıl âlimlerinin hadis kitaplarının sayısının çok olması, bu dönemde rivayet kitapları bağlamında özellikle ricâl ve tarih kaynaklarına doğru kuvvetli bir eğilimin başladığını göstermektedir. Bu da, XVII. yüzyılda Şam, Mısır ve Hicâz ile İstanbul arasındaki ilmî münâsebetlerin, hadis koleksiyonlarına doğrudan yansıdığı anlamına gelmektedir.

2. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki Hadis Kitaplarının Özellikleri

Fazıl Ahmed Paşa'nın 323 ciltten oluşan hadis kitapları arasında; rivayet kitapları başta olmak üzere, cerh ta'dîl, hadis usûlü ve hadis şerhlerinden toplam 215 kitap, ayrıca 12 kırk hadis ve 51 hadis cüz'ü bulunmaktadır. Bazı hadis kitapları ile kırk hadis ve hadis cüzlerinin önemli bir kısmı müstakil 7 mecmua içerisinde bulunmakta olup, bir kısmı da farklı konulardaki mecmualar içerisinde yer almaktadır.

Osmanlı alimlerinin özel kitaplıklarından Fazıl Ahmed Paşa'ya intikâl eden hadis kitapları, genellikle XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı medreselerinde okunan *Sahîhu'l-Buhârî*, *Mesâbihu's-Sünne*, *Meşârîku'l-Envâr* ve bunların şerhleri ile garîbu'l-hadîs, siyer ve tarih kitaplarından oluşmaktadır. Fazıl Ahmed Paşa'nın ilmî muhitten elde ettiği kitapların muhtevâsı, XVI. yüz-

99 Temellük kayıtlarında Hüseyin Çelebi'nin tam kimliği kayda geçmediği için biyografi kitaplarından onun hakkında bilgi edinmek mümkün olmamaktadır. Ancak Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 227/2'de bulunan ve h. 1040 tarihinde istinsah edilen *et-Tahrîrât el-Münâviyye ala'r-Risâleti'd-Dülciyye* adlı eserde bulunan "Hüseyin Çelebi'den" şeklindeki temellük kaydından, onun XI/XVII. asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hüseyin Çelebi'nin özel kitaplığından kütüphaneye intikal eden kitapların bir kısmında "Hüseyin Çelebi'den", bazılarında da "Merhum Hüseyin Çelebi kitaplarından" şeklindeki kayıtlar bulunmaktadır. Bu farklı kayıtlardan kütüphanenin kurulma aşamasında Hüseyin Çelebi'nin hayatta olduğu, ancak bilâhare vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgilerle beraber, zengin bir kitaplığa sahip olan Hüseyin Çelebi'nin, Fazıl Ahmed Paşa'nın himâyesine girmiş olan Hazarfen Hüseyin Efendi olması muhtemeldir. Hezarfan Hüseyin Efendi'nin vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda 1083/1673 veya 1089/1678-79 yahud da 1103/1691-92 tarihleri zikredilmektedir. Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân* (hazırlayanın girişi), s., 7-8 (dpt.)

yılda kurulan Süleymaniye Külliyesi'ndeki hadis kitapları ile benzerdir. Bu da, Osmanlı ilmiye sınıfının elinde bulunan hadis kitapları ile kütüphane koleksiyonlarının, bazı hadis eserleri dışında, birbirinin benzeri mahiyetinde devamlılık arz ettiğini göstermektedir.

XVII. yüzyılda Şam, Mısır ve Hicâz uleması ile sıkı bir irtibat içerisinde bulunan Fazıl Ahmed Paşa'nın söz konusu bölgenin alimleri ile olan münâsebetleri, Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis koleksiyonunun çeşitliliğine yansımıştır. Zira daha önceki gelenekten farklı olarak kütüphanede hadis usûlünden, cerh-ta'dîl ve mütekaddim döneme ait rivayet kitaplarına kadar zengin bir koleksiyon ortaya çıkmıştır.

a. Rivayet Kitapları

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, rivayet kitapları açısından oldukça zengindir. Rivayet kitaplarından câmi' ve sünenlerden 6, fıkıh bablarına göre tertib edilmiş hadis kitapları ve musanneflerden 6, müsned ve mu'cemlerden 7, müstehrec 1, cem' (derleme) niteliğindeki hadis eserlerinden 12, özel bablar ve belirli konulardaki hadis kitaplarından 18, tergîb-terhîb, âdâb, ahlak ve fedâil konusunda 12, siyer şemâil ve megâzî konusunda 26, hadis cüz'lerinden 51, fevâid nev'inden 2, emâlîden 2, avâlîden 9 ve kırk hadis ile ilgili 12 çalışma bulunmaktadır. Rivayet kitaplarından müsned, musannef ve mu'cemler ile hadis cüzleri, fevâid, emâlî ve avâlî konusundaki eserler, Osmanlı ilmî muhîtinde çok yaygın olmayan eserlerdir.

Kütüphanede mütekaddimûn döneme ait rivayet kitaplarının çoğunluğu, h. VI ve VII. asırlar, az bir kısmı da h. IV ve V. asırlarda istinsah edilen yazma eserlerdir. Bunların tamamına yakınında semâ ve kıraat kaydı görmek mümkündür. Günümüzdeki bazı tahkikli neşirlerde Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki yazma eserler kullanılmıştır. Şuayb Arnavud ve Ahmed Kâmil Karabelli tarafından yayımlanan Ebû Dâvud'un *Sünen*, Muhammed Şâkir tarafından neşredilen Taberî'nin *Tehzîbu'l-âsar*, Salah İbn Sâlim el-Musarrâtî tarafından yayımlanan İbn Kâni'in *Mu'cemu's-sahabe* ve Nebîl Saduddin el-Cerrâr tarafından yayımlanan Abdulhâlik İbn Esed'in *K. el-Mu'cem fi'l-hadîs* adlı eserinin neşrinde ve bunlardan başka bazı kitapların yayımında Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki yazma eserler esas alınmıştır. Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin tahkikinde Muhammed Avvâme, bazı bölümlerde kütüphanedeki nüshaları kullanmıştır.

Rivayet kitapları açısından kütüphanenin en zayıf yönü özellikle câmi' ve sünenlerdir. Zira kütüphanedeki câmi' ve sünenlerin tamamı -İmam Şâfiî'nin *Sünen*'i haricinde- Kütüb-i sitte'nin 5 kitabından oluşmaktadır.

Diğer taraftan Kütüb-i sitte'den Nesâî'nin *Sünen*'i, ayrıca İbnü's-Salâh ve İbn Hacer gibi bazı alimlerin İbn Mâce'nin *Sünen*'i yerinde saydıkları Dârimî'nin *Sünen*'i[100] ile Dârekutnî ve Beyhâkî'nin sünenleri bulunmamaktadır. Aslında söz konusu meşhur sünenler, hem Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda hem de daha öncesinde Edirne Dârulhadisi ve Süleymaniye Külliyesi'nin bünyesinde bulunan kütüphanelerde de bulunmamaktadır. Dolayısıyla XVI ve XVII. yüzyıl itibarı ile Osmanlı ilmî muhîtinde sünenlerin pek yaygın olmadığını söylemek mümkündür.

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda Abdrurrezzak'ın *Musannef*, İbn Hıbbân'ın *Sahîh*, Hâkim'in *Müstedrek*'i bulunmadığı gibi, zevâid türünden hadis kitaplarına da rastlanılmamaktadır. Ayrıca hacimli hadis kitaplarından Taberânî'nin *Mu'cemleri* ile Begavî'nin *Şerhu's-sünne* adlı eserinin önemli bir kısmı, yine İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'i ve Taberî'nin *Tehzîbu'l-asâr*'ının bazı bölümleri eksiktir. Söz konusu eserler, daha önceki Edirne Dârulhadisi ve Süleymaniye Külliyesi'ndeki kütüphanelerde de bulunmamaktadır.

Öte yandan Köprülü Kütüphanesi'nde Buhârî'nin 10 ve Müslim'in 6 nüshası bulunmakta ve bunların bazılarının üzerinde önemli hadis alimlerinin semâ ve mukabele kayıtları yer almaktadır. Bu kayıtlar, Buhârî ve Müslim'in ilmî değeri yüksek nüshalarının toplanılmasına özel bir gayret sarf edildiğini göstermektedir. Yine *Sahîhayn*'ın 16 nüshasının bulunması, ilmî çevrelerde Kütüb-i sitte'nin diğer kitaplarına nisbetle bu iki esere daha fazla ehemmiyet atfedildiğine dair önemli bir referanstır.

Rivayet kitapları arasında kütüphanenin en zengin bölümleri; cem' (derleme) niteliğindeki hadis kitapları (12), siyer, şemâil ve meğâzî kitapları (18) ile özel bablar ve belirli konulardaki hadis kitaplarından (26) oluşmaktadır. Hadis eserlerinin muhtevâsındaki bu durum, Osmanlı ilmî çevrelerinde klasik hadis eserlerinden ziyâde cem' ve derleme türündeki eserlerin yaygın olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Ayrıca belirli konulardaki hadis kitaplarından da daha ziyâde cihâd konusunun ele alındığı eserlerin fazla olduğu görülmektedir. Bu da, Fazıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı dönemindeki siyaseti ile uygunluk arz etmesi açısından mânidardır. Diğer taraftan hadis cüz'leri, fevâid, emâlî ve avâlî kitapları açısından oldukça zengin olan Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, önceki kütüphanelerden farklılık arz ettiği gibi, sonraki birçok kütüphaneden de daha zengindir.

100 Kandemir, M. Yaşar, "Kütüb-i Sitte", DİA, XXVII, s. 6.

b. Ricâl ve Cerh Ta'dîl Kitapları

Fazıl Ahmed Paşa'nın hadis kitapları arasında ricâl isimleri ile ilgili (ensâb, esmâ ve künâ, müştebih, müphem, mu'telef) 9, tabakat 12, ma'rifetü's-sahâbe 4, cerh ta'dîl (sikât ve duafâ) 10, belli hadis eserlerinin ricâli 11, belli beldelerin ricâli ile ilgili kitaplardan 3, tarih ve vefeyat konusunda 9 farklı kitap bulunmaktadır.

Ricâl ve cerh ta'dîl kitaplarından yaklaşık 10 kadarının kıymet-i ilmiyeleri yüksek olup, tahkik çalışmalarında kullanılmıştır. Özellikle İbn Mende'nin *Mustehrac min Kütübi'n-nâs li't-tezkira ve'l-mustetraf min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife* adlı eseri, Berzeî'nin *K. ed-Duafâ ve'l-Kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l-hadîs* adlı eseri günümüze ulaşan yegane nüshalar olup, yalnızca bu yazma eserler üzerinden neşir gerçekleştirilmiştir.

Kütüphanede ricâl ve cerh ta'dîl konusunda mütekaddim döneme ait İbn Sa'd'ın *Tabakat*, Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebîr* ve İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin *K. el-Cerh ve't-tâ'dîl* adlı eserleri bulunmaktadır. İbn Maîn'in *Târîh*'i gibi ricâl tarihi ve ahvâline dâir ilk dönem kaynaklarından bazıları bulunmamaktadır.[101]

Diğer taraftan ricâl ve cerh ta'dîl kitapları arasında müteahhir dönem alimlerinden Zehebî, Irâkî ve İbn Hacer'in eserlerinin epeyce bir fazla olduğu görülmektedir. Bunların önemli bir kısmı müelliflerin vefatından önce veya kısa bir süre sonra çoğaltılmış olup, üzerlerinde mukâbele ve tashîh kaydı bulunmaktadır.

c. Tahrîc ve Etrâf kitapları

Kütüphanede, tahrîc kitaplarından 3, mevzû ve halk dilinde meşhur olmuş hadisler ile ilgili 7, etrâf kitaplarından 1 çalışma bulunmaktadır. Özellikle Sahîhayn ve Kütüb-i sitte'ye dair düzenlenen etrâf kitaplarının bulunmaması dikkat çekicidir.[102] Halbuki etrâf kitapları, bir sahâbînin çeşitli hadis kitaplarındaki bütün rivayetleri ve bu rivayetlerin bütün senedlerini ve hangi bölümlerde geçtiğinin tesbit edilmesini sağlamaktadır.[103] Kütüphanenin rivayet kitapları bölümü zengin olsa da, bu hacimli eserlerden yüksek oranda istifâde etmeyi sağlayan tahric ve etrâf kitapları açısından yeterli olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla, etrâf kitaplarına pek rastlanılmaması, aslında, Osmanlı alimlerinin ilk dönem rivayet kitaplarını doğrudan kullanmadıklarını gösterdiği gibi, hadis konusunda tekrardan öteye

101 Ricâlin tarihi ve ahvâline dair eserler için bkz. Kettânî, a.g.e., 260-269.

102 Konuyla ilgili kitaplar için bkz. Kettânî, a.g.e., s. 370-372.

103 Kandemir, M. Yaşar, "*Etrâf*", DİA., XI, 498.

geçebilecek derecede orijinal hadis çalışmalarına yönelmediklerine dair önemli bir referanstır. XVII. yüzyıla dair hadis eserlerinin muhtevâsı da, bu kanaati desteklemektedir.[104]

d. Hadis Usûlü Kitapları

Köprülü Kütüphanesi'nde 15 farklı hadis usûlü kitabı, tekrarlarla beraber 21 usûl yazma eser bulunmaktadır. XVII. yüzyılın ikinci yarısı itibarı ile kütüphanedeki hadis usûlü kitaplarının çeşitliliği oldukça dikkat çekicidir. Zira XV ve XVI. yüzyıl kütüphanelerinden farklı olarak, zengin bir hadis usûlü koleksiyonuna ilk defa Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda rastlanılmaktadır. Kütüphanede mütekaddimûn hadis usûlü eserleri ile beraber, erken dönem müteahhirûn usûl kitaplarının birçoğu asıl nüsha ile mukâbele yapılmış ve tashihli nüshalardır. Kütüphanedeki hadis usûlü eserleri, neredeyse tamamına yakını, ilmî değeri yüksek yazma eserlerdir.

e. Şerh ve Garîbu'l-Hadîs Kitapları

Hadis şerhlerinden 19, garîbu'l-hadis konusunda 11 eserin bulunduğu kütüphanedeki yazma eserler, daha ziyâde Osmanlı medreselerinde okunan *Sahîhu'l-Buhârî*, *Mesâbîhu's-Sünne* ve *Meşâriku'l-Envâr*'ın şerhlerinden oluşmaktadır. Şerhler arasında özellikle İbn Abdilber'in *Temhîd*'i ve Mâzirî'nin Müslim şerhi dikkat çekmektedir. Öte yandan dil konusuna önem veren Osmanlı alimleri, XVI. yüzyıldan itibaren bazı garibu'l-hadis kitapları ile yakından ilgilenmişlerdir. Bu eserlerin bazıları, XVI. yüzyıldan itibaren ulemâ arasında tevârüs ederek Fazıl Ahmed Paşa'ya kadar ulaşmıştır.

Sonuç

XVII. yüzyılın ikinci yarısında 15 yıl sadrazamlık yapan ve bu dönemde Şam, Mısır ve Hicâz bölgesi ile siyâsî ve idârî ilişkileri daha ziyâde ilmî münâsebetler üzerinden yürüten Fazıl Ahmed Paşa ve bölgenin alimlerinden bir çok hadis icâzeti alan kardeşi Mustafa Paşa, kadîm ilim merkezlerinin rivayet birikiminin İstanbul'a taşınmasında yeni bir dönemin başlangıcını tesis etmişlerdir. Fazıl Ahmed Paşa, 9 yılını savaş meydanlarında geçirdiği sadrazamlığı döneminde himayesindeki ilim adamları yoluyla ilmî gelişmeleri yakından takip etmiş, ayrıca Şam, Mısır ve Hicâz'dan gelen alimlere hâmilik yaparak bunların bazılarını entelektüel çevreler arasında öne çıkarmıştır.

104 Bkz., Yıldırım, Selahattin, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 14 (İstanbul, 2004), s. 152-182.

Hatta o, kardeşinin vasıtasıyla devrin meşhur alimlerinden Hayreddin er-Remlî ve Şemseddin el-Bâbılî'den hadis icâzeti almayı da ihmal etmemiştir. Fazıl Ahmed Paşa, kardeşinin idârî görevlerde yükselmesinden ziyâde, ilmî çalışmalarına destek vererek rivayet ilimlerindeki birikimini artırmasını sağlamıştır. Mustafa Paşa da, ağabeyinin Şam, Mısır ve Hicâz uleması ile kurduğu münâsebetlerden fevkalade istifade etmiş, bu bölgelerin alimlerinden meşyeha ve fehrese olarak nitelendirilebilecek derecede geniş bir rivayet koleksiyonunu uhdesinde toplamıştır. Mustafa Paşa, vezirliğinden önce İstanbul'daki kütüphanesinde hadis rivayeti ile meşgul olmuş, bu sebeble de *imâmu'l-hadîs* ve *muhaddisu'l-âsıme* unvanları ile anılmıştır.

Mustafa Paşa'nın himayesinde yetişen Süleyman Fazıl ile Ezher'de tahsilini tamamlayıp İstanbul'a gelen ve burada Mustafa Paşa'nın himâyesinde Köprülü vakıflarında görev yapan Ali el-Mansûrî, XVII. yüzyılın başında Osmanlı ilmî çevrelerinde rivayet ilimlerinin yayılmasına önemli oranda katkı sağlamışlardır. Hatta XVIII. yüzyılın meşhur alimlerinden Buhârî ve Müslim şârihi Yusuf Efendizâde, Ali el-Mansûrî ve Süleyman Fazıl Efendi'den bazı alimlerin sebet ve meşyehasının rivayet iznini almış ve bu icâzet XX. yüzyılın başında Zâhid el-Kevserî'ye kadar intikal etmiştir.

Fazıl Ahmed Paşa tarafından inşâ edilen Köprülü Kütüphanesi, İstanbul'daki müstakil ilk vakıf kütüphanesi olup, 1622 ciltlik geniş koleksiyonu ile önceki medrese kütüphanelerinden farklılık arz etmektedir. Ayrıca kütüphanenin hadis koleksiyonu, XVII. yüzyıl Osmanlı hadis çalışmalarının en büyük organizasyonu olarak değerlendirilebilir. Zira hadis kitapları, XVII. yüzyıla kadar İstanbul'da inşâ edilen medrese kütüphanelerinde pek rastlanılmayan eserlerdir. Ayrıca 200'ün üzerindeki hadis eserinin İstanbul ve çevresinde çok uzun bir tarihi geçmişinden bahsetmek pek mümkün değildir. Zira hadis kitaplarının müellif ve müstensihlerine göre yapılan araştırmada, İstanbul ve çevresinde telif edilen 7, yine bu bölgede çoğaltılan 5 eser tesbit edilmiştir. Diğer taraftan temellük kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, Fazıl Ahmed Paşa içinde bulunduğu ilmî muhitten 37 kadar hadis kitabı elde etmiştir. Bunlar da, cem' (derleme) türündeki hadis eserleri ile hanefî tabakatı ve tarih kitaplarından oluşmaktadır. Ayrıca bunların çoğunluğu XVII. yüzyılda yaşamış Osmanlı alimlerine ait eserlerdir. Dolayısıyla, kütüphanedeki hadis ilimleri açısından önem arz eden sünen, müsned ve musannefler ile ricâle dâir mütekaddim eserler ve çeşitli hadis usûlü kitapları, rivayet birikimleri Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsına dayanan Fazıl Ahmed Paşa ve kardeşinin hadis ilimlerine karşı gösterdikleri özel ilginin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

XV ve XVI. yüzyıl kütüphanelerindeki hadis kitaplarının listesi şu ana kadar hazırlanmamıştır. Ancak Edirne Dârulhadis Kütüphanesi ve Süleymaniye Külliyesi'ndeki hadis kitaplarını dikkate alarak bir değerlendirme yapacak olursak; Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis kitapları, Osmanlı ilmî muhîtinin en kapsamlı bir şekilde rivayet ve ricâl kitapları ile tanıştığı ilk koleksiyondur. Ayrıca bânisi ve kardeşinin rivayet ilimlerine atfettikleri öneme rağmen kütüphanenin sünen, zevâid ve etrâf kitapları açısından yetersiz kalması, Osmanlı ulemâsının bu döneme kadar geniş bir hadis kaynakçası elde edemediğini göstermektedir.

Köprülüzâdeler, Şam, Mısır ve Hicâz ulemâsı ile münâsebetler sayesinde kuvvetli bir rivayet birikimi elde ettikleri gibi, kütüphanelerinde de hadis ile ilgili önemli yazma eserleri toplamışlardır. Mustafa Paşa, erken dönemde Abd İbn Humeyd'in *Müsned*'ini istinsah ettirerek, kütüphanedeki hadis yazmalarının çoğaltılması noktasında önemli bir adım atmıştır. Ancak Köprülüzâdelerin erken yaşta vefat etmeleri sebebiyle, Osmanlı ilmî muhitinde en güçlü biçimde temsil imkanı bulan hadis ilimleri, devletin zirvesindeki mümessillerini kaybetmiş ve Köprülü Kütüphanesi'ndeki hadis kitapları da, XVIII. yüzyılın ilk yarısında matbaanın İstanbul'a gelmesinden sonra neşredilerek ilim dünyasının hizmetine sunulma imkanını bulamamıştır. XX. asırda kütüphanedeki hadis yazmalarının ilmî kıymeti anlaşılmış olup, özellikle Arap araştırmacılar tarafından 25'den fazla hadis kitabının neşrinde Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazma nüshalar kullanılmıştır.

Kaynakça

Altınay, Ahmet Refik, *Köprülüler*, İstanbul: Tarih Vakfı, 2011.

Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

-------------------, "Hadis İlimlerinin Tedrîsâtı Açısından Osmanlı Dârulhadisleri", *Osmanlı Araştırmaları* (Halil İnalcık'a 100. Yaş Armağanı), sy. XLVIII, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2016, s., 39-68.

-------------------, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, Konya, 2015, s., 63-102.

Aycibin, Zeyneb, *XVII. Yüzyıl Sadrazamlarından Köprülü-zâde Mustafa Paşa Döneminde Osmanlı Devletinin Siyasi ve Sosyal Durumu* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2006.

Behçetî, Seyyid İbrahim, *Silsiletü'l-Âsafiyye fî Devleti'l-Hakâniyyeti'l-Osmâniyye*, Köprülü Kütüphanesi/Hafız Ahmed Paşa, no: 212.

Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları.

Çabuk, Vahid, *Köprülüler*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.

Demir, Ziya ve İpşirli, Mehmet, "Sâdî Çelebi", DİA., XXXV (İstanbul, 2005), 404-405.

Erünsal, İsmail E., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II* (*Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*), Ankara, 1988.

-------------------, "Fethedilen Arap Ülkelerinde Vakıf Kütüphaneleri Osmanlılar Tarafından Yağmalandı mı?", *Osmanlı Araştırmaları*, XLIII, 2014, s., 19-66.

Gökyay, Orhan Şaik, "Kâtib Çelebi; Hayatı - Şahsiyeti - Eserleri", *Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991),

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman*, haz. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.

İlgürel, Mücteba, "Köprülü Mehmed Paşa", DİA, XXVI (Ankara, 2002), 258-260.

İnalcık, Halil, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III* (*Köprülüler Devri*), İstanbul, 2015.

Kandemir, M. Yaşar, "*Fehrese*", DİA., XII (İstanbul, 1995), s., 297-299.

-------------------, "Kütüb-i Sitte", DİA., XXVII (Ankara, 2003), s., 6-8.

Kâtib Çelebi: Mustafa İbn Abdillah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul, 1941.

-------------------, *Mîzanu'l-hak fî İhtiyâri'l- ahakk*, nşr. Ebü'z-Ziyâ (Koçi Bey Risâlesi ile beraber), İstanbul, 1306.

Kettânî, Muhammed İbn Ca'fer, *er-Risâletü'l-Mustatrafe li Beyâni Meşhûr-i Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe* (dipnot ilavesi ile trc. Yusuf Özbek, *Hadis Literatürü*), İstanbul, 1994.

Kevserî, Muhammed Zâhid: *et-Tahrîru'l-vecîz fîmâ yebteğîhi'l-müstecîz*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Haleb: Mektebü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1993.

Koçkuzu, Ali Osman: *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Köprülü Kütüphanesi, Vakfiyeler, no: 4.

Lekesiz, M. Hulûsi: "Osmanlı İlmî Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, c., XI, sy., 49, (Eylül-1991), s. 20-31.

Muhibbî, Muhammed Emin (1111/1699), *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşar*, I-IV, Kahire: el-Matbaatü'l-vehbiyye, 1867.

Murâdî, Muhammed Halil (1206/1791), *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşar*, haz. Ekrem Hasen el-Halebî, I-IV, Beyrut, 2012.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, XI (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), s., 15-26.

Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey, *K. el-Makâmu'l-Mahmûd*, Köprülü Kütüphanesi/ Fazıl Ahmed Paşa, no: 291.

Sağır, Yusuf, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Sarıcaoğlu, Fikret, "Ebû Bekir b. Behrâm", DİA., X (İstanbul, 1994), s. 110-111.

-------------------, "Siyavuş Paşa Köprülü Damadı", DİA., XXXVII (İstanbul, 2009), 313-315.

Sebetü Şemseddin el-Bâbılî el-müsemmâ Muntehabu'l-esânîd fî vasli'l-musannefât ve'l-eczâ ve'l-mesânid, thr., İsa İbn Muhammed es-Seâlebî el-Mağribî, haz. Muhammed İbn Nâsır el-Acmî, Beyrut, 2004.

Süâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvud Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî, I-II, thk., Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, Beyrut, 1997.

Şeşen, Ramazan; İzgi, Cevat; Akpınar, Cemil, *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, I-III, İstanbul, 1986.

Şeyhî, Mehmed Efendi (1144/1731), *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*: *Vekâyiü'l-Fudalâ* (nşr. Abdulkadir Özcan), III-IV, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

et-Tahrîrât el-Münâviyye ala'r-Risâleti'd-Dülciyye, Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 227/2.

et-Tibyân fî İlmi'l-beyân, Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 1411.

Tuhfetü'l-âsâr fi'l-edı'yeti ve'l-ezkâr, Köprülü/Fazıl Ahmed Paşa, no: 258

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

-------------------, "*Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim*", Koomduk İlimder Jurnalı/Sosyal Bilimler Dergisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, sy. 5, s. 14-33, Bişkek, 2003.

Uysal, Enver, "Ferit Kam'ın Tercüme-i Hal Hakkındaki Düşünceleri ve Kınalızade ile İlgili Bir Denemesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, c., I, sy., I, 1986, s., 133-139.

Van Leeuwen, Richard, *Bir Osmanlı Şehri: Şam Vakıflar ve Şehir* (terc. Aksoy, H. Ebru), İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut, 2002..

Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-Sağîr*'inin Osmanlı Hadis Eğitimindeki Yeri

Mustafa Celil Altuntaş

Ar. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İmâm Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağir*'i

İmam Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Câmi'u's-sağîr*'i, kendisinden sonraki döneme etkisi ve yaygınlığı bakımından büyük önemi hâizdir. Yazıldığı dönemden itibaren üzerine çokça şerh kaleme alınmış eserin, bu şerhler üzerinden Osmanlı dönemi hadis çalışmalarına önemli katkısı olmuştur. Bu bağlamda *el-Câmi'u's-sağîr*, Süyûtî sonrası dönemde hadis ilminin tarihî süreçteki konumu hakkında önemli veriler sunmaktadır. Zira bu dönem hadis ilminin isnâd-râvî merkezli konumundan uzaklaşarak metin-yorum eksenli geliştiği zaman dilimine tekabül etmektedir.[1]

28 Rebiulevvel 907/11 Ekim 1501 tarihinde tamamlandığı belirtilen *el-Câmi'u's-sağîr* yazıldığı X/XVI. asırdan itibaren hadis metinlerine ulaşmada kolaylık sağlamasından ötürü temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Süyûtî, mukaddimesinde "*el-Câmi'u's-sağîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*" olarak isimlendirdiği eserinde hadisleri alfabetik olarak sıralamıştır. Kendisinden önce bunu Kudâî'nin, *el-Müsned*'inde; İbn Gânim'in, (ö. 744) *el-Fâik fi'l-lafzi'r-râik*'inde uyguladığına işaret etmiştir.[2] Müellif, otuz rumuz kullanmış,[3] ayrıca bazı kaynakların doğrudan ismini zikretmiştir. Hadisin

1 İzmirli İsmâil Hakkı, hadis tarihini sekize taksim etmiş, son devri Zevâid edebiyatı zuhurundan günümüze kadar olan dilim olarak nitelemiştir. Bu dönemde hadis ilminin derleme hadis metinleri üzerinden sürdürüldüğüne vurgu yapmaktadır. (bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, (Tenkitli Neşir: İbrahim Hatiboğlu), Dârulhadis, İstanbul, 2002, s. 283.)

2 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, I, 46. (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 81)

3 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, I, 46.

"*kabuğunu terkettim, özünü aldım*" diyerek işâret ettiği gibi senedleri terketmiş ve sadece veciz hadisleri sıralamıştır.[4] Hadisler hakkında sahih ve zayıflığına dair hükümleri rumuzlarla belirtmiş ancak daha sonra kaynak rumuzları ile karıştırıldığı için bunlara güvenilemeyeceği söylenmiştir.

Süyutî eserine hadis uyduran ve yalancıların rivayetlerini almadığını da özellikle belirtmiştir.[5] Musannif eserini bu şekilde nitelendirse de daha sonra gelen şârih ve muhaşşiler eserde zayıf ve mevzu rivayetlerin bulunduğuna işaret etmişlerdir.[6] Hifnî hâşiyesinde tergîb kasdıyla fezâil-i a'mâlde mevzu hadisin zikredildiğini bunun o amelin faziletine delalet ettiğini belirtmiştir.[7] Zayıf hadisler konusundaki bu genel görüşü Hifnî'nin mevzu hadislere de şâmil kıldığı anlaşılmaktadır.

Kâtip Çelebi, Süyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'den ihtisar ettiği *el-Câmiu's-sağîr*'de veciz hadisleri ihtisar ettiğini, hadisleri tahriç ettiğini yani kaynaklarını belirttiğini, eserin hadis uyduran ve yalancının (وضاع أو كذاب) teferrüd ettiği rivâyetlerden masûn olduğunu söylemiştir. Bu ifâdeyi musannifin mukaddimesinden aktardığı anlaşılmaktadır. Ayrıca türü içerisinde öne çıkan ve meşhur olan eserde zayıf hadislerin de serdedildiğini belirtmiştir.[8] XVII. yüzyılda yaşamış Kâtip Çelebi'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'i meşhur olarak nitelemesi eserin yaygınlaşması ve XVII. yüzyıldaki yaygınlığı hakkında ipuçları vermektedir.

Nâsırüddin Elbânî (ö. 1999), *el-Câmi'u's-sağîr*'in tertibinin güzelliği ve kullanımının kolay olması gibi sebeplerle âlimlerin ve talebenin elinde mütedâvil olan bir eser olduğunu, muhaddislerin de bu eserden müstağni

4 Münâvî kabuk-öz benzetmesini, mevzu hadislerin terkedildiği; sahih, hasen ve zayıf rivâyetlerin alındığı şeklinde açıklamıştır. Bk. Münâvî, *et-Teysîr*, I, 4.

5 Süyûtî, *el-Cami'u's-sağîr*, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, Kahire, 1321, s, 2.

6 "*Münâvî'nin Süyûtî'ye itirazları*" ismiyle yapılan tezlerde Münâvî'nin,
I. ciltte, 887 hadisten 30 hadise itiraz ettiği, (bk. Mazhari, *Nasseruddin, Münavi'nin Süyüti'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadir'in Birinci Cildi Özelinde*, SÜSBE, Konya, 2010);
II. ciltte, 119 rivayete itiraz ettiği bunlardan 56'sına mevzu dediği (bk. Gümüş, Mustafa, *Münâvî'nin Suyûtî'ye itirazları (Feyzu'l-Kadîr'in ikinci cildi özelinde)*; SÜSBE, Konya, 2007);
III. ciltte, 57 rivâyete mevzu diyerek itiraz ettiği (bk. Çite, Mukaddes, *Münâvî'nin Feyzu'l-Kadîr Adlı Eserinde Suyûtî'ye İtirazları (III. cilt)*; SÜSBE, Konya, 2007.);
IV. ciltte, 1600 hadisten 90'ına itiraz ettiği, (bk. Keleş, Emel, *Münâvî'nin Suyûtî'ye itirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Dördüncü Cildi Özelinde*) SÜSBE, Konya, 2007.);
VI. ciltte, 43 rivâyete itiraz ettiği, (bk. Yılmaz, Lokman, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Altıncı Cildi Örneği)*, SÜSBE, Konya, 2007.)

7 Hifnî, *Hâşiye ala şerhi'l-aziz ale'l-Câmi'i's-sağir*, I, 4. (و اما قصد الترغيب في الأعمال فيذكر حديثا موضوعا يدل على فضل تلك الأعمال)

8 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 560.

kalamadığını belirtmiştir.[9] *El-Câmi'u's-sağîr*'deki sahih ve hasen hadisleri derlediği eserinde 8202 hadis serdetmiştir.[10]

İbnü's-Sıddîk, Ahmed b. Muhammed el-Gumârî (ö. 1960) *el-Câmi'u's-sağîr*'deki 453 hadisin mevzu olduğunu belirterek *el-Muğîr ale'l-ehâdîsi'l-mevzu'a fi'l-Câmi'i's-sağîr* isimli eserini kaleme almıştır. Ancak Elbânî ve Gumârî gibi muasır âlimlerin müteşeddid tavırlarının olduğu ve daha mutedil tavırlara ihtiyaç duyulduğu zikredilmiştir.[11]

Süyûtî *el-Câmi'u's-sağîr*'e çok kısa bir mukaddime kaleme almıştır. Bu mukaddimenin girişinde (إِنّ اللّٰهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمّةِ عَلَى رَأْسِ كُلّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدّدُ لَهَا دِينَهَا)[12] hadisine atıf yaparak (الحمد لله الذي بعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها) diyerek başlamıştır. Her yüz senenin başında Allah'ın bu ümmet için bir müceddid göndereceği vurgusu Süyûtî'nin üzerinde durduğu bir meseledir.[13] Eserine böyle başlaması, bazı eserlerinde de vurguladığı gibi,[14] IX. asrın müceddidi olarak kendisine işaret olarak algılanmıştır. Münâvî, Süyûtî'nin esere böyle başlayarak IX. asrın müceddidi olarak kendisini îmâ ettiğini belirtmiştir.[15] Hifnî de haşiyesinde, Süyutî'yi IX. asrın müceddidi olarak zikretmiştir.[16] Müceddidden maksat ise müctehid âlimdir.[17] Yani *el-Câmi'u's-sağîr*, Süyûtî'nin tüm hadisleri toplayarak ispat etmeye çalıştığı müceddidlik iddiasının bir ürünü olarak görünmektedir.

Süyûtî'nin câmi türünde yazdığı hadis eserleriyle döneminde benimsenen telif tarzlarından ansiklopedik eser yazma geleneğini hadis ilminde de başlattığı ve *el-Câmi'u's-sağîr*, *Ziyâdâtü'l-câmi'i's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr*'i hazırlarken 345 müellife ait 642 kaynaktan faydalandığı belirtilmiştir.[18] Sü-

9 Elbânî, *Sahihü'l-câmi'i's-sagir ve ziyedetuh: el-Fethü'l-kebir*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1986, I, 12.

10 Bkz. *Sahihü'l-câmi'i's-sagir ve ziyedetuh: el-Fethü'l-kebir*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1986.

11 Yılmaz, Lokman, *Münâvî'nin Suyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadîr'in Altıncı Cildi Örneği)*, s. 73.

12 Ebû Dâvûd, Melâhim, 1; Beyhakî, *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 20; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 567.

13 Süyûti bu konuda "*et-Tenbie bi-men yeb'asühüllahu ala ra'si külli mie*" isimli bir risale kaleme almış. Burada konuyu farklı açılardan tartışmıştır. Geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Süyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi*, yıl; 9, sayı; 3, s. 157-172.

14 Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 189.

15 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, I, 27.

16 Hifnî, *Hâşiye ala şerhi'l-aziz ale'l-Câmi'i's-sagir*, Matbaa-i Âmire, Bulak, 1873, I, 2.

17 Sananî, *et-Tenvîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, 2011/1432, I, 156.

18 Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 190.

leymaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazmaların birçoğunda eserin 10934 hadis ihtiva edildiği kaydedilmiştir.[19] Ancak Münâvî'nin matbu olan şerhinde 10031 hadis bulunmaktadır.

Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili gibi alanlarda birçok eser veren İmam Süyûtî'nin Müslümanlar üzerindeki en büyük hayrının *el-Câmi'u's-sağîr* olduğu belirtilmiştir.[20] Zira o bu eserle kendisinden sonra hadislerle iştigal edenlerin müstağni kalamayacağı bir eser ortaya koymuştur.

İstanbul Kütüphanelerindeki Bazı Önemli Nüshaları

Süyûtî'nin birçok eserinin Anadolu'ya götürülmesi yönünde bir talebinin olduğu bilinmektedir.[21] Tetkik edilebildiği kadarıyla *el-Câmiu's-sağîr*'in müellif nüshasının akıbeti bilinmemektedir. Münâvî bazı ihtilaflı lafızlarda müellifin nüshasına atıf yapmış, *müellif nüshasında böyledir*,[22] *müellif nüshasında yoktur*,[23] *müellif nüshasında görmedim*[24] gibi açıklamalar yapmıştır. Şârih San'ânî, (ö. 1182/1768) Süyûtî'nin nüshasını gördüğünü zikretmiştir.[25] Ayrıca musannifin nüshası ile karşılaştırılmış bir nüshaya defaatle atıf yapmıştır.[26]

Esad Efendi koleksiyonu 307'deki *el-Camiu's-sağîr* nüshasında Esad Efendi'nin "*İşbu nüsha-i sahîha, müellifinin manzûresi olduğu hâmişinin bazı kenarında "belağa sema'an alâ müellifihî" ve sâiri gibi işarâtdan müstebândır.*" notu bulunmaktadır.[27] Esad Efendi'nin nüshanın zahriyyesinde işaret ettiği kayıtlar nüshada 6a, 20b, 23a olmak üzere üç varakta bulunmaktadır. *El-Câmi'u's-sağir*'i Süyûtî'ye okuyan talebenin tuttuğu bu notta, "**الحمد لله ثم بلغ سماعا على مؤلفه لطف الله به**" (*Elhamdülillah sümme belağa sema'an alâ müellifihî latafallâhu bihî*) ibaresi bulunmaktadır.[28]

Sonundaki ferağ kaydında ise[29] Süyûtî medhedilmiş, ardından "*Allah, onun*

19 Esad Efendi, 308; 309; Fâtih, 728, 729.

20 Kettânî, *Fihrisü'l-fehârîs*, II, 1017.

21 Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 191.

22 (كذا في نسخة المؤلف), Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 35.

23 (ولا وجود لها في نسخة المؤلف التي بخطه) Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 204.

24 (ولم أره في نسخة المؤلف التي بخطه) Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, I, 350.

25 Sanani, et-Tenvîr, V, 426.

26 Sanani, *et-Tenvîr*, I, 55, 71, 81, 294.

27 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Esad Efendi, 307, zahriyyesinde.

28 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Esad Efendi, 307, 6a, 20b,23a.

29 **تم الجامع الصغير من حديث بشير النذير تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة الكبير البحر الفهامة المحقق المدقق الحاوي فريد دهره ووحيد عصره لسان المتكلم وحجة المناظرين رحلة الطالبين مالك زمانه جلال الدين ابو الفضل عبد الرحمن السيوطي الشافعي فسح الله اجله و اصلح الكون بعلمه و عمله و نفع المسلمين ببركاته و بركات علمه في الدين و الدنيا**

[Süyûtî'nin] ecelini genişletsin ve dünyayı onun ilmi ve ameli ile ıslah etsin" denilerek dua edilmiştir. Ömrünün uzun olması için yapılan bu dua da, nüshanın Süyûtî'nin yaşadığı dönemde kaleme alındığını göstermektedir. Ayrıca nüshanın sonunda mukabele kaydı bulunmaktadır. Müellif nüshasının nerede olduğunun bilinmediği göz önünde bulundurulursa mezkûr *el-Câmi'u's-sağîr* nüshasının sonunda bulunan mukabele kaydı ve müellife okunması hasebiyle kayıtsız kalınamayacak önemli bir nüsha olduğu söylenebilir.[30]

Münâvî ile San'ânî *el-Câmi'u's-sağîr* şerhlerinde (الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ شَنْفَا الْعَرْشِ، وَلَيْسَا بِمُعَلَّقَيْنِ) "Hasan ve Hüseyin arşın iki küpeleridir" meâlindeki hadis metninin müellif nüshasında (شَنْفَا) küpe olarak değil (سيفا) kılıç olarak yazılı olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Münâvî müellif nüshasında سيفا olarak gördüğünü belirtmiştir.[31] San'ânî de Münâvî'nin söylediklerini aktardıktan sonra aynı şekilde (سيفا) olarak gördüğünü belirtmiştir.[32] Süyûtî'ye okunan mezkûr Esad Efendi nüshasında da (سيفا) olarak geçmektedir.[33] Süyûtî'nin tercihinin bu yönde olduğu görülmektedir. Ancak şârih ve muhaşşîler (شَنْفَا) kelimesini tercih etmişlerdir. Süyûtî'nin kaynak gösterdiği Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsât*'ın matbu nüshalarında da (شَنْفَا) olarak kaydedildiği görülmektedir.[34] Süyûtî'nin eserleri üzerine çalışan Ali el-Müttakî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl* isimli eserinde (سيفا) kelimesini tercih ederek hadis metnini (الحسن والحسين سيفا العرش وليسا بمعلقين)[35] olarak vermiştir. Esad Efendi nüshasının Süyûtî'nin tercihine mutabık olduğu görülmektedir.

İstanbul Kütüphanelerinde bulunan eserlerin, müellifleriyle bir şekilde irtibatı olan bazı nüshalarının Arap dünyasında yapılan tahkiklerde kullanılmamış olması yayınlanan bazı temel eserlerin en azından yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Esad Efendi koleksiyonunda bulunan bir diğer nüsha ise müstensihi Ali b. Osman olan ve 994/1586 senesinde bugün Macaristan'ın sınırları dâhilinde yer alan ve Kânûnî'nin (974/1566) vefat ettiği son seferinde fethedilen kale

30 Nüshanın üzerinde ne zaman yazıldığına dair belirgin bir kayıt görülememektedir. Ancak sadece (عشر) kelimesinin okunabilmesi veya sadece bu kelimenin yazılmış olmasına dayanarak nüshanın müellifin vefatından bir yıl önce 910 senesinde yazıldığı söylenebilir.

31 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, III, 15, hadis numarası, 3824.

32 Sanânî, *et-Tenvîr*, I, 5; V, 426.

33 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Esad Efendi, 307, 100b.

34 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, Dâru'l-harameyn Kâhire, I, 108.

35 Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, Müessesetü'r-risâle, 1981, XII, 115.

olan Sigetvâr'da yazılan nüshadır.[36] Ferağ kaydındaki ifadeden[37] nüshanın Kânûnî'nin ölümü üzerine iç organlarının gömüldüğü Sigetvar'daki Kânûnî türbesinin yanına inşa edilen zâviyede[38] yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yeni fethedilen Rumeli'deki bir bölgeye yirmi yıl içinde bir *el-Câmi'u's-sağîr* nüshasının gönderilmesi ve orada istinsahının yapılması eserin Osmanlı toplumundaki yaygınlığını göstermesi açısından kayda değerdir.

Yine Süleymâniye Kütüphânesi Fatih koleksiyonunda 729 numarada bulunan nüsha ise Süyûtî'den icâzetli ve *el-Câmi'u's-sağîr*'i şerhetmiş olan Şemseddin Alkamî'den (ö. 969/1561-62) intikal eden bir nüshadır. Süyûtî'nin nüshasından nakleden Alkamî'nin kendi hattı ile olan nüshasından istinsah edildiği kaydedilmiştir.[39] Üzerinde bulunan taliklerin de 14 Ramazan 1005 tarihinde İsmail b. Süleyman el-Bicûrî eş-Şafiî tarafından tamamlandığı ayrıca belirtilmiştir.

Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan en eski *el-Câmi'u's-sağîr* nüshalarından biri 18 Ramazan 966 tarihlidir.[40] Süleymâniye Kütüphanesi koleksiyonlarında hicri X. asırda istinsah edilmiş diğer nüshalar 990 tarihli Amcazâde Hüseyin 86; 991 tarihli Nuruosmaniye, 760; 997 tarihli Hacı Selim Ağa 158'dir.

(Abdülkâdir b. Osman, Kadrî Bigavî'nin (Vehbî el-Yemânî el-Câmiu's-sağîr tercümesi ve şerhi

Tabakât kitaplarında Abdülkâdir b. Osman, olarak da zikredilen Kadrî Bigavî aslen Bigalıdır. Kadrî ve Vehbî isimlerinin mahlası olduğu, uzun süre Mısır ve Yemen'de bulunduğu için el-Yemânî olarak anıldığı zikredilmiştir.[41] Bigavî kendisini şârih-i *Tefsîr-i Begavî* olarak tanıtmaktadır. Üç cilt olan *Tefsîru'l-furkân ve Tenvîru'l-İrfân*[42] isimli tercümesinin müellif nüshası da olan, bilinen tek nüshası Bursa İnebey Kütüphanesi Haraççıoğlu,

36 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Esad Efendi, 308.
37 (كتب هذه النسخة الشريفة في زاويئ سكتوار تبر تربئ شريف سنه ٩٩٤) Ayrıca nüshanın zahriyyesinde türbe-i şerif'de yazıldığına dâir bir kayıt daha bulunmaktadır.
38 Ayrıntılı bilgi için bk. David, Geza, "Sigetvâr", *DİA*, XXXVII, 157-159.
39 Fatih, 729. (نقلت هذه النسخة المباركة من خط الشيخ شمس الدين العلقمي شارح هذ الكتاب و هو نقل من نسخة المؤلف رضي الله عنهما و عن جميع المسلمين)
40 Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Fatih, 730.
41 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*, s. 601-602.
42 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*; ay. mlf., *Îzâhu'l-meknûn*, I, 309.

105 ve 116'dadır.[43] Ayrıca *Genc-i Meânî ve Kenz-i Nihânî*[44] isimli Mesnevî tarzında şiirleri ile *Şerhu'd-Düreydiyye* isimli eserinin olduğu zikredilmiştir.[45] Kaynaklarda vefat tarihi hakkında kesin bilgi verilmemektedir. Ancak *Şerhu'd-düreydiyye* eserinin ferağ kaydının 1065 olduğu zikredildiğine göre bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir.[46]

Kadrî Bigavî (ö. 1065/1654'den sonra) Beğavî'nin (ö. 516/1122) tefsirini *Tefsîru'l-furkân ve Tenvîru'l-İrfân* ismiyle tercüme ettikten sonra[47] Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'ini tercüme etmiştir. *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr* olarak bilinen bu eser üç cilttir. Hamidiye ve Şehid Ali Paşa koleksiyonlarında olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Hamidiye koleksiyonunun tamamı müellif hattıdır.[48] Birinci ciltte harf-i dâl'e kadar gelinmiş. İkinci cilt harf-i dâlden başlayarak Şemâil kısmına kadar tercüme edilmiştir. Son cilt ise Şemâil kısmıdır.[49]

Şehid Ali Paşa, nr. 457-462 arasında bulunan 6 cilt Hamidiye koleksiyonunda bulunan ciltlerin ikiye bölünerek oluşturulmuş diğer bir nüshasıdır. 457'de bulunan birinci cildin ilk kısmı hariç diğerleri müellif nüshasıdır.

Tercüme incelendiğince Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *et-Teysîr* isimli *el-Câmi'u's-sağîr* şerhinin tercümesi olduğu anlaşılmaktadır. Tercümenin son

43 Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1999, cilt: IV, sayı: 6 (1), s. 298, Makâlede tercümenin, Haraççıoğlu 105-106'da olduğu belirtilmişse de 105 ve 116 numaralarda olduğu görülmüştür. 1. ve 2. cilt 105'de ikinci cilt 116'dadır.

44 Kadrî Bigavî, *Genc-i Meânî ve Kenz-i Nihânî*, Esad Efendi, 2877.

45 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, s. 601-602. Bursalı Mehmed Tahir, *Şerhu'd-Düreydiyye* isimli eserinin Aşir Efendi Koleksiyonunda olduğunu söylemektedir.

46 Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, V, 293; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 403.

47 Kadrî Bigavî *Tefsîru'l-furkân ve Tenvîru'l-İrfân* isimli tercümesinin 1ve 2. ciltlerini 1039, üçüncü cildini 1040; *el-Câmi'u's-sağîr* tercümesinin 1. Cildini 1042, 2 ve 3. ciltlerini 1043 senesinde tamamlamıştır.

48 Hamidiye, 312-313-314.

49 Diyanet İslâm Ansiklopedisinde Kadrî Bigavî'nin biyografisi bulunmamaktadır. "*El-Câmi'u's-sağîr*" maddesinde de tercümeden söz edilmemiştir. *El-Câmi'u's-sağîr*, 1996 senesinde İsmail Mutlu, Şaban Döğen ve Abdülaziz Hatip tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Bu çalışmada, bir seçki yapılarak sadece 3894 hadis metni tercüme ve şerh edilmiştir. 2013 yılında Seyit Avcı tarafından eserin tamamı tercüme edilerek yayınlanmıştır. Her iki çalışmada da Kadrî Bigavî'nin tercümesine değinilmemektedir. (bkz. *Câmi'u's-sağîr muhtasarı, tercüme ve şerhi*, haz. İsmail Mutlu, Şaban Döğen, Abdulaziz Hatip, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1996; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr,* çev. Dr. Seyit Avcı, Serhat Kitabevi Yayınları, 2013.)

cildinin 1043/1633-34 senesinde tamamlandığı gözönüne alındığında, Münâvî'nin vefatından 12-13 sene sonra *et-Teysîr*'in Türkçeye tercüme edildiği görülmektedir. Mütercim Kadrî Bigavî mukaddimede hiç değinmediği *et-Teysîr*'e kitabın ferağ kaydında "*Temme kitâbu't-teysîr*" diyerek işâret etmiştir.[50] Bundan dolayı olsa gerek Hamidiye kataloğunda tercüme *et-Teysîr* olarak zikredilmiştir.

Kadrî Bigavî tercümenin ismini mukaddimede tam olarak zikretmemektedir. Ancak *el-Câmi'u's-sağîr*'i tercüme ettiğini ve özet bir şekilde bazı açıklamaları eklediğini belirtmiştir. Bu da aslında eserin sadece tercüme değil şerh olarak da nitelendirilebileceği anlamına gelmektedir. Kadrî Bigavî tercümeyi bitirdikten sonra;

"İmdi bundan sonra ihvân-ı safâ ve yârân-ı vefâ ile dua edelim"diyerek Buhârî ve Müslim'i ayrıca belirterek dua etmiş, "bunlardan sonra sâir ulemâ-i muhaddisîn ve meşâyih-i tarikat ve fuzalâ-i şerîat ervâh-ı şerîflerine dahî bizden sunûf-ı da'vât ve ulûf-ı tahiyyât ve cenâb-ı izzetten envâ'-ı tekrîm ve rahmet u ta'zîm ve mağfiret ânifen vâsıl ola." diyerek duasını noktalamıştır.[51]

Bursalı Mehmed Tahir'in "*tabiat-i şi'riyyeye mâlik fâzıl bir zât*"[52] olarak zikrettiği Kadrî Bigavî, tercümesinde sıklıkla şiirlere yer vermiştir. Arapça ve Türkçe olan bu şiirler bir araya getirilse bir kitap olacak yekûndadır. Bursalı Mehmet Tahir, "Uzun süre Yemen'de ikâmet eden Bigavî döndükten sonra tedris ve te'lîf faaliyetlerine başlamış ve *el-Câmi'u's-sağîr*'i tercüme etmiştir ve bu tercümesini Sultan IV. Murad'a takdim etmiştir." demektedir.[53] Nitekim II. cildin başında Sultan Murad'a ithafen bir şiir kaleme almıştır:

> Âfitâb-ı çarh-ı devlet Hazret-i Sultan Murâd
> Hüsrevdâr-ı haşem İskender-i âlî mahal
> Devr-i adlinde o Şâh'ın, söyledim ben çok kitab
> Safha-i gerdûn misâli bulmaya hergiz halel[54]

Kadrî Bigâvî'nin hayatında kendisinin Yemen'de ve Mısır'da bulunduğundan bahsedilmektedir.[55] Kendisi de *el-Câmiu's-sağîr*'in ilk cildini harf-i

50 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 341, 365a. (تم كتاب التيسير و شرح بيان الفاظ البشير النذير)
51 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 314, 365a.
52 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, I, 403.
53 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, I, 403.
54 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 314, 1a.
55 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı müellifleri*, I, 403

dâl'e kadar tercüme etmiş Muharrem 1042/Temmuz 1632'de tamamladıktan sonra bir miktar ara vermiştir. Peygamber Efendimizi rüyasından gördükten sonra bu rüyayı işiten Mirlivâ Hasan Paşa'nın teşvikiyle tercümenin ikinci kısmına başlamıştır. Mısır Fâtihi ve kapı yoldaşımız olarak tavsif ettiği Hasan Paşa'nın 24 yıl Yemen'de (1580/1604) ve 4 yıl Mısır'da (1604-1608) valilik yapmış Yemenli Hasan Paşa (ö. 1017/1608) olma ihtimali yüksek görünmektedir.[56] Ayrıca Bigavî'nin de Yemen'de uzun süre ikâmet ettiği ve bu sebeble Vehbî Yemânî olarak isimlendirildiği[57] düşünüldüğünde bu ihtimal artmaktadır. Ancak I. cildi 1042/1632 yılında bitirdikten sonra ikinci cilde başlamadan önce gördüğü rüyayı Hasan Paşa'nın işitmesinden bahsetmiştir ki bu tarihte Yemenli Hasan Paşa vefat etmiştir. Tercümeyi Hasan Paşa hayatta iken yapmış olması ve elimizde bulunan nüshaların daha sonra kendisi tarafından tekrar yazılmış olması veya Hasan Paşa'nın başka birisi olma ihtimali bu çelişkiyi çözecek durumlardır.

Müellif eserine Arapça hamdele-salvele ve kısa bir dua ile başladıktan sonra Türkçe bir mukaddime yazmıştır ve burada bazı ayrıntılar vermektedir;

> "Emma ba'd bu hakîr-i pür taksir şerh-i *tefsîr-i Beğavî*'den sonra beş on pâre kitabın itmâm-ı telîf ve ihtimâm-ı tasnifinden sonra istedim ki Kitâb-ı *Câmi'u's-sağîr*'de olan ehâdîs-i nebeviyyenin dahî tahlîs-i hulûsâ-i meânîsinden tâlibân-ı zamandan olan ihvân ve hullâna haber verem ve her hadis-i şerifin bâlâsında meâl ve muhassalı bildirem ve mümkün olduğu mertebede ebvâb-ı müşkilâtın mefâtîhe işâret-i merâm ve lisân-ı aklâm ve şefân-ı erkâm ile meftûh ve meşrûh kılam. Mukaddemce cemâl-i kemâl-i ehâdîs-i şerîfe birkaç satırla kelimât-ı makâlâtım kıraat eyleyem ve ber-vech-i nasihat dürer-i ğurer-i hikmetin silk-i ibârât ve hayt-ı işârâtda muntazam edem ve zebân-ı Türkî birle ta'bîr ve takrirden sonra geri hadîs-i şerifin her birin aynı ile îrâd edip tertîb ve terkibinden "kâne-yekûnu" manasın vermekle tahlît ve tahbît etmeyem. Ve matlab-ı âfitâb-ı sedâd ve menba-ı uyûn-ı sulehâ ve reşâdına ki elsine-i efâdılda cârî ve sârîdir mutabaat gösterem. Ol-ki bu yüzden sözlerimiz âyine-i çehre-i murâd ve saykale-i jengâr-ı fuâd ola. Ve bi-inâyet-i Hayy ber-devâm çemen-bâğ-ı eyyâm ve bostân-ı cennet nişân-ı İslâm bu ezhâr-ı şukûfe-i husûl-i merâm ile şikâr-ı gülşen-i âsumân mînâ-fâm bula.
>
> "Bundan maksudumuz dergâh-ı risâlet ve bargâh-ı nübüvvete arz-ı hulûs-ı ubudiyettir. Ve bu vâsıta-i cemili ve râbıta-i celîle ile ol-Hazretten recâsı şefaat ve ümîd-i kûşe-i çeşm-i inayettir. Ve bu hakîr-i bî-miktâr hazret-i resul-i muhtârı kırk elli defa âlemi rüyada görmek ve esmâr-ı bostan-ı

56 Hulusi Yavuz, "Hasan Paşa, Yemenli", *DİA*, XVI, 341-342; Ebtisam el-Gerafi, *Beylerbeyi Hasan Paşa döneminde Yemen İdaresi*, İÜSBE, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2015.

57 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 403.

> iltifatlarını dermek bi-hamdillâhi Teâlâ müyesser olmuştur. Ve hurşîd-i meserret-i cemâlinden hâne-i dil ü cân dolmuştur. Ve bu kadar tasnif ve îcâdı mukadder olan kitablar hayırdan şeref-i hil'at-i hizmet ânların tırâz-ı husûl-i işâreti ile olduğu bî-şek ve şüphedir. Bu husus dahî husûl-i tevfîk gird-gâr içün niyet ve istihâre olundukda Hazret-i Sultân-ı Enbiyâyı sallallahu aleyhi ve sellem o gece büyük Rum halısının üstünde ayağ üzerinde görüp bir dostun afiyet-i hâli neye müncer ola deyu huzur-ı şeriflerine bu fikir ile vardığımda "hüve hayrun lî ve li-ümmetî" deyu buyurdular. Şek yoktur ki bu bizim niyetimiz üzerine husûl-i muradımızdan işârettir. Ve ol-dostun dahi selâmet-i zatına delâlettir. Ve iki taraf bile salâh ve sedâd ve zuhur-ı netîce-i murâd olmakdır. Pes ümîd-i tâm ve husûl-i merâm ile bu maksudun itmâm ve ihtitâmına ikdâm ve ihtimâm olunmuşdur. Ve mebânî-i maksûd sâhât-ı vücûdda kâim kılınmışdır. Ve me'mûl ve mes'ûldür ki bu kitâb-ı müşkini mütâlaa eyleyen ihvân-ı zamân bu hakîr-i bî-nâm ve nişân içün gedâ-gir ve da'vât-ı ferâvân-ı âsumân-ı ihsandan tâli' ve dırahşân eyleyeler. Ve kemâl-i hüsn-i sîretlerinden itiraz ve inkâr etmeyeler. Zira eşcâr-ı inkârdan esmâr-ı hırmân biter. Ve nihâl-i âmâl-i bâldan meyve-i şeref ve ikbâl biter.[58]

Mukaddimeden anlaşılacağı üzere Kadrî Bigavî, *el-Câmi'u's-sağîr*'i tercüme etmeye niyet etmiş ve bu niyetinden sonra Resûl-i Ekrem Efendimiz'i rüyasında görmüştür. Rüyasında bir dostunun ahvalini soran Kadrî Bigavî, Efendimizin "*hüve hayrun lî ve li-ümmetî*" cevabını hem dostunun iyi haline hem de tercümenin yapılmasının hayırlı olacağına yormuştur. Mütercim hadisleri tercüme ettikten sonra hadis metninin aslını da tercümeden sonra yazacağını ifade etmiştir. Bu ilk cildi dâl (د) harfine kadar yazmıştır. Daha sonra belli bir ara verdikten sonra ikinci cilde başlamıştır. İkinci cildin mukaddimesinde bu cildi tercümeye başlama serencâmını da aktarmıştır;

> Halk-i âlem içinde zikri şâyi' ve emri zâyi' olan ulûm-i şerîfenin enfa'-i menâfi'i ve safâvet ve nekâvet-i fevâidde erfa'-i murâfi'i ilm-i tefsîr ve ehâdîs-i hazret-i beşîr ve nezîr olduğundan bu hakîr Vehbî Yemânî ki el-müsemmâ bi-Kadrî el-Bîgavî eş-şârihu'l-mütercim bi-*Tefsîri'l-Beğavî*'dir. On dört en beş pâre kütübün lisân-ı Arab ve Acemden ve nicesin zuhur-ı gaybden inâyet ve ehlü'l-mevâhib ile husûl-i fevâid kâbilinden tâlib içün tercüme ve tasnîf ve tertîb ve te'lîf olunduktan sonra kitâb-ı *Câmi'u's-sağîr*'in dahî harfü'd-dâl'e gelince nısf-ı evvelini lisân-ı Türkî'ye tercüme etmiş idim. Ve kesret-i kitâbdan bir mikdâr ferâğat ve kasd-ı râhat eyleyüp nısf-ı sânîsin dahî bir zâman-ı âharda nasîb ve müyesser ve rûz-i mukadder olursa yazalım demiş idim. Bu esnada bir gece Hazret-i Râsûl-i Ekrem'i sallallahu aleyhi ve sellem âlem-i menâmda gördüm. Elime bir kâğıt sunup al şu kâğıdı yaz deyu buyurduklarında alup yazub geru dest-i şerîflerine vermişim. Ol varaka nazar edüp bunda benim ismimi yazmamışsın deyu buyurduklarında sâd-gûne hicâb ve hacâlet ve elem ve melâlet ile ol-kâğıdı

58 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 312, 1b-2a.

tekrar alup içine ism-i şerîflerinden yazmışım. Ve i'tizâr yüzünden demişim ki Yâ Rasûlallah benim taksîrât ve noksanıma kalmayınız ki akl-ı kâsırım geçenlerde ashâb-ı saâdet intisâb ile hân'ıma teşrif buyurduğunuzda sizinle bile gitmiştir. Ba'dehû aklım başıma geldikde ona itâb idüp ben sana muhtaç olduğum bilirsüz. Beni niçün kor gidersin denilmiştir. Yâ Rasûlallah hazretinizi bir kere vâkıada gören safâsından dünyaya sığmaz. Ben bendenüz, hazretinizi kerrât ve merrât ile düşümde görmüşüm. Zaman-ı şerîfinizde kalbinize girüp irşâd olmuşum. Meğerki zaman-ı risâletlerine yetişmemişim. Vesâir ashâb-ı saâdet-güzîn gibi şeref-i hizmet ve sohbet ile âlî rütbet olmamışım. Ve kelimât-ı feyz-i nefahâtlarından dinlememişim. Bi'l-cümle bu vâkıa-i garîbe mukaddemâ kapu yoldaşlarımızdan olan manzara-i çehre-i celâil-i şemâil ve memdûh-ı ehl-i fezâil-i hasâil ve futuhdâr-ı Mısır Mirlivâ Sultân-ı asr Hasan Efendi istima' eylediklerinde ol-sadîk-i şefîk dâniş-i tedkîk-i tahkîkden bu tarîk üzre cevâb verdiler ki kitâb-ı *Câmiu's-sağîr*'i ki harf-i dâl'de kalmış idinüz, harf-i yâ'ya varınca ol-cild-i sânîsin dahî ber-vech-i ihtimâm yazup itmâm ve ihtimâmına ikdâm eyleyinüz ki Hazret-i Seyyidü'l-enâm aleyhi efdalü's-salâtü ve's-selâmdan bu işâret-i peygâm sana bu kadar ki ihtitâm-ı hâtime-i kitaba delâlettir. Zira kitab ki kâmil yazılmaya lâyık-ı hâtem olmaz ve sahibinin ismiyle mevsûm ve mahtûm olmak şerefin bulmaz. "*ve me'l-ihsân illâ bi't-tamâm*" muktezâsınca evlâ-yı umûr-ı külliyât-mehâm şart-ı levâzım-ı mekârim-kirâmdır. İmdi, itmâmına ihtimâm gerekdür deyu ibrâm göstermekle evvelden dahî bu ma'nânın husûlü, ser-menzil-i itmâma vusulü, ziyâde murâdım ve maksûd-ı nihâdım olmağın hâlâ nesîm-gülşen-i himmet-çehre evkât-ı hayâtımıza vizân olmuştur. Ve gülzâr-ı ehâdîs-i risâletten bülbül-i aşk ve şevkimiz beyana gelüp ezhâr-ı güftâr-ı bâğ-ı nübüvveti gül gibi ayân etmiştir. Ve şukûfe-i gülşen-i esrârından meşâm-ı ihvân-ı zamanı ve debbâğ-ı hullân-ı bihânı? muattar kılmıştır.[59]

Mütercim Kadrî Efendi'nin mukaddimesinden de anlaşılacağı üzere ilk cildin tercümesini bitirip bir miktar ara verdikten sonra Peygamber Efendimizi rüyasında görüp kendisine Efendimiz'in "al şu kâğıdı yaz" diye söylemesinin üzerine bir şeyler yazıp iade etmesinin akabinde Resûl-i Ekrem Efendimiz'in "benim ismimi yazmamışsın" sözüyle eserin tamamlanması yönünde bir ihtar aldığını düşünmüştür. Bu rüyayı duyan kapı yoldaşım diye belirttiği Mirlivâ Hasan'ın bu konudaki teşvik ve uyarılarının da bunda etkili olduğunu ifade etmiştir ve ikinci cildi tercüme etmeye başlamıştır. İkinci ciltte harf-i dâl'den (د) şemâil bölümü olan kâne (كان) ile başlayan hadislere kadar tercüme etmiştir.

Edebiyat ve şiirin önemli bir şekilde ağırlığını hissettirdiği bu tercümede Kadrî Bigavî hem tercümenin içine hem de ciltlerin kenarlarına bazı şiirler yazmıştır. Bu şiirlerden *el-Câmi'u's-sağîr* ile ilgili olanı şöyledir:

59 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 313, 1b-2a.

Makbul olursa yazdığımız Câmiu's-sağîr
Her bir hurûfu halka ola kevkeb-i münîr
Şems-i reşâd-ı ümmet olursa acep midir?
Oldu müşîr bana ânı hazret-i beşîr
Kimdir cihanda Vehbî deyu etsenüz suâl
Bir zerreden zelil bir katreden hakîr
Bunda nedir bu kuvvet u kudret deme Hüda
Kâdir değil mi eyleye mûr-ı zaîfi şîr[60]

Kadri Bigavî, rüyasında Hz. Peygamber'den aldığı bir emirle başladığı bu eseri tercüme etmeye istidadı olmadığını ancak Allah'ın zayıf bir karıncayı aslan yapma kudretinde olduğu gibi kendisinin de bu kudrete sığındığını belirtmiştir.

Kadri Bigavî'nin tercümenin tamamında *et-Teysîr* çizgisinden çıkmamaya gayret ettiği görülmektedir. Münâvî, *et-Teysîr*'de (لتفتحن الْقُسْطَنْطِينِيَّة) hadisi ile ilgili Yezid b. Muâviye'nin İstanbul'u fethetmek üzere savaşa katılmasının onun bu hadisle müjdelenmiş olması anlamına gelmeyeceğini ve kişinin affedilmesinin ehl-i mağfiretten olmasına bağlı olduğunu söylemiştir.[61] Bigavî de İstanbul'da bu hadisi tercüme eden bir kişi olarak kendi yorumlarına ve İstanbul'un fethedilmesine dair hiçbir açıklama yapmamış, Münâvî'nin söylediklerini aynen tercüme etmiştir:

"(لتفتحن الْقُسْطَنْطِينِيَّة) Bu medâin-i Rum'un a'zamıdır. (ولنعم الامير اميرها ولنعم الْجَيْش ذَلِك الْجَيْش) ve Yezîd b. Muâviye bu habisten olmağla lâzım gelmez ki mağfûr ola. Zira gufrân insanın ehl-i mağfiretden olmasına meşrûtdur. Pes işâret-i feth-i Kostantiniyye Sultân-ı enbiyâ'nın cümle mu'cizâtından birisidir."[62] Burada mütercimin yorum eksenli tercümeden ziyade metne bağlı kalmayı tercih ettiği görülmektedir. Ancak yine de tercümenin geneline bakıldığında mütercimin ilaveler yaptığı yerler de bulunmaktadır.

Kadrî Bigavî eserin sonuna yine kendi hattıyla na't tarzında bir şiir kaleme almıştır. Mesnevî tarzında yazılan bu şiir şöyledir:

Muhammed Nûrîdür Nûr-i Celâil
Ziyâsıdır ânın hüsn-i şemâil
Hüdâ medh eyleye bir zât-ı pâkî
Nice olmaz pesendîde hasâil
Seven ol-mushaf-ı hüsn-i cemâli

60 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 314, zahriyyesinde.
61 Münâvî, *et-Teysîr*, II, 290.
62 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 314, 81a.

Gönül pazusuna bağlar hamâil
Bihâr-ı hayrete ğavs eylemiştir
Ânın na'tında erbâb-ı fezâil
İdegör istersen hüsn-i a'mâl
Salât ile selâmın ânâ vâsıl
Tutar emrin sühân-dân kemâlât
Kemâl ehlinden ol-dur merd-i kâmil
Bilenler sırr-ı nûr-ı Mustafa'yı
Olurlar ilmle âlemde âmil
Kenâr-ı bahre gel ey tâlib-i dürr
Kabul etmez bu derya gerçi sâhil
Seven eyler Resûl-i kibriyâyı
Hakikat mülküne kat'-ı merâhil
Ânâ cezb-i muhabbet etse a'mâl
Olur, cennet-i a'lâda menâzil
Şefaat nimetin bezl eylemişdir
Nice olmaz du-âlem ânâ sâil
Dilersen vaslına Vehbî vesîle
Muhabbet-i tâat-ı farz u nevâfil
Ânın fazlında gizlenmez fezâil
Geceyle muhtefî olmaz meşâ'il
Değil zât-ı şerifi vasfa hâcet
Gerekmez nûr-ı hürşîde delâil
Ânın vasfı gerek gayrı gerekmez
Bulan hakkı eder mi meyl-i bâtıl
Salât ola ânâ hakdan nedenlü
Kıla taklîb-i aklâmı enâmil
Hadis-i nükte-perdâzında her harf
Mesâil-i ehline oldu resâil[63]

Kadrî Bigavî'nin tercümede *et-Teysîr*'den ne ölçüde yararlandığını görebilmek açısından bir hadisin et-Teysîr'deki şerhi ile karşılaştırıldığında ortaya çıkan durum şu şekildedir:

(آخِرَما تكلم بهِ إِبْرَاهِيمَ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ حَسْبِيَ اللهُ وَنِعْمَ الوَكِيلُ)

(آخر مَا تكلم بِهِ إِبْرَاهِيم) الْخَلِيل (حِين أُلقي فِي النَّار) الَّتِي أعدّها لَهُ نمروذ وألقاه فِيهَا ليحترق وسنه سِتّ عشرَة سنة على مَا قيل (حسبي الله) أَي كافيني وكافلني هُوَ الله لَا غَيره (وَنعم الْوَكِيل) أَي الموكول إِلَيْهِ وَنعم كلمة مُبَالغَة تجمع الْمَدْح كُله (خطّ) فِي تَرْجَمَة مُحَمَّد بن يزْدَاد (عَن أبي هُرَيْرَة) الدوسي (وَقَالَ) أَي الْخَطِيب (غَرِيب) أَي هُوَ حَدِيث

63 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 314, 365a.

غَريب وَهُوَ مَا انْفَرد به حَافظ وَلم يذكرهُ غَيره (وَالْمَحْفُوظ) عِنْد الْمُحدثين (عَن ابْن عَبَّاس) ترجمان الْقُرْآن أحد العبادلة الْأَرْبَعَة (مَوْقُوف) عَلَيْهِ غير مَرْفُوع لَكِن مثله لَا يُقَال من قبيل الرَّأْي فَهُوَ حكمه.[64]

"Yani Hazret-i Halîli, Nemrûd nâra ilkâ eyledikde ve ol-bed ahlak Hazret-i Halîl-i Hallâkı âteş-i sûzâna ihrâk etmek diledikde lisân-ı şerîflerine "*hasbiyallah ve ni'me'l-vekîl*" gelmiş. Mâ'nâ-yı ranâsı "*kâfînî ve kâfelenî hüva'llâhu lâ gayruhû*" dimekden ibârettir. Vekîl mevkûlün ileyhdir. Ni'me medhi câmi'-i kelime-i mübâlağadır. Hatîb fî tercemeti Muhammed b. Yezdâd an Ebî Hureyre ve Hatîb katında bu hadîs garîbdir. *Ey hüve hadîsü'l-muhaddisîn an İbni Abbâsin tercümâni'l-Kur'ân vallâhu'l-müsteân*."[65]

Metin ile tercüme karşılaştırıldığında da görülmektedir ki Kadrî Bigâvî'nin tercümesi *et-Teysîr*'le birebir örtüşmektedir. Hatta *et-Teysîr*'in tercümesi .denilirse sezâdır

Tercümede Kadrî Bigavî'nin *et-Teysîr* metnini sadeleştirdiği ve hadis ıstılahlarını fazla kullanmadığı, mahfûz, mevkûf merfû gibi hadis ıstılahlarının geçtiği Arapça ibâreleri olduğu gibi verdiği görülmektedir. Örnek olarak: (عن الاعمش مرفوعا معضلا)[66], (عن سعيد بن مسيب مرسلا)[67]

Münâvî'nin zayıftır, mevzû diyenler de vardır[68] hasen isnadla rivâyet edilmiştir[69] gibi açıklamalarını genellikle tercüme etmemektedir. Dolayısıyla Kadrî Bigavî'nin tercümesini, mukaddimede de zikrettiği üzere talebeler için tercüme ettiği ve tercümesinde hadis ilmi ile alakalı teknik açıklamalara çok fazla değinmediği görülmektedir. Metni hadis ıstılahlarından çok "anlam-yorum" eksenli tercüme ettiğini söylemek mümkündür.

Nuh b. Mustafa el-Konevî (ö. 1070/1660) ve *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*'i

Şerhin Nuh b. Mustafa el-Konevî'ye Aidiyeti

Nuh b. Mustafa el-Konevî, aslen Amasyalıdır. Konya'da müftülük yaptığı için Konevî ayrıca Rûmî nisbesiyle de anılmaktadır.[70] Mısır'a yerleştiği ve

64 Münâvî, *et-Teysîr*, I, 8.
65 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 312, 4a.
66 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 312, 5a.
67 Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 312, 6b.
68 Münâvî, *et-Teysîr*, I, 17. karşılaştırınız, Kadrî Bigavî, Tercüme-i Câmi'u's-sağîr, Hamidiye, 312, 9b.
69 Münâvî, *et-Teysîr*, I, 68, karşılaştırınız, Kadrî Bigavî, *Tercüme-i Câmi'u's-sağîr*, Hamidiye, 312, 52b.
70 Bağdatlı İsmâil, *Îzâhu'l-meknûn*, IV, 110.

orada vefât ettiği için el-Mısrî nisbesiyle de zikredilmektedir. Hadisle ilgili başka eserleri de olan[71] Nuh Efendi'nin Halvetiye tarîkatine müntesib olduğunu belirtmiştir.

Kâtip Çelebi, (ö. 1067/1657) ve Muhibbî (ö. 1111/1699) gibi döneminin önemli tabakât âlimleri, Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* şerhine değinmemektedirler. Bu iki âlimin Nuh Efendi ile muasır oldukları için şerhi görmeme ihtimalleri bulunmaktadır.

Ancak Nuh Efendi'nin *el-Câmi'u's-sağîr* şerhine sonraki dönem tabakat âlimlerinin de işaret etmediği görülmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920), Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) ve Hayreddin Zirikli (ö. 1976) Nuh Efendi'nin hal tercümesini verdikleri ve eserlerini zikrettikleri yerlerde *el-Câmi'u's-sağîr* şerhine değinmemektedirler.[72] Ahmet Özel de, Nuh Efendi'nin eserlerinin listesini verdiği yerde *el-Câmi'u's-sağîr*'e değinmemiştir.[73]

Süleymâniye Kütüphanesi koleksiyonlarında *el-Câmi'u's-sağîr* şerhi olarak Nuh b. Mustafa el-Konevî ismine kayıtlı üç nüsha bulunmaktadır.[74] Hekimoğlu 192'de nüshanın zahriyyesinde *Kitâbu şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* olarak kaydedilmiş ve Nuh Efendi'nin telîfi olduğu belirtilmiştir.[75]

Hamidiye 315'te bulunan nüshanın zahriyyesinde "*haza şerhun ala evâili'l-Câmi'i's-sağîr mâ a'rifu ismehu*" diye bir not bulunmaktadır. Bu ifade şerhin kime ait olduğu noktasındaki belirsizliğin Osmanlı döneminde de olduğunu ortaya koymaktadır. Sonunda müstensih kaydında, müellif hattı bulunan kısım buraya kadar diyerek Ahmed b. Abdülcevâd tarafından Receb 1077/Ocak 1667 tarihinde bir kayıt düşüldüğü görülmektedir.[76]

25 Zilkade 1075 tarihinde Muhammed b. Abdullah tarafından istinsah edilen Nuruosmaniye kütüphanesi 947'deki nüshanın zahriyesine müellif Nuh Efendi olarak kaydedilmiştir. Üç nüshanın sonunda da "*hâzâ ahiru ma vücide bi-hatti müellifihi*" kaydı bulunmaktadır. Nuh Efendi, *el-Câmi'u's-sağîr*'i

71 *er-Risâle fi'l-Fark Beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî*, bkz., Yılmaz, Hayati, "Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-Fark Beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî" Adlı Risâlesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 167-178.

72 Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 498; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 51.

73 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh âlimleri*, TDV. Yayınları, Ankara, 2013, s. 304-306.

74 Hamidiye 315; Hekimoğlu 192; Nuruosmaniye 947.

75 Hekimoğlu, 192'de nüshanın zahriyyesinde şerhin Nuh Efendi'ye ait olduğunu belirten iki kayıt mevcuttur. ("*Nuh Efendi Sâhibu Hâşiyeti'd*-Dürer" denilerek Nuh Efendi'nin kim olduğu daha belirgin kaydedilmiştir.)

76 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Hamidiye, 315, 391a.

(أهل الجور وأعوانهم في النار)[77] hadisine kadar şerh etmiştir. Bu hadis Münavî'nin *Feyzü'l-kadîr*'deki 2765. hadisine denk gelmektedir.

Abdülhamid döneminde yapılan Hamidiye Katalogları'nda Hekimoğlu kataloğunda ve Hamidiye Kütüphanesinin kataloğunda şerh açıkça Nuh Efendi adına kaydedilmiştir. Ancak Nuruosmaniye kataloğunda Abdullah b. Nuh Efendi olarak kaydedilmiştir. Hâlbuki Nuruosmaniyedeki nüshanın üzerinde de Nuh Efendi kaydı bulunmaktadır.[78]

Şerh Metodu

Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin, *el-Câmi'u's-sağîr*'i şerh ederken faydalandığı kaynaklar arasında en önemlisi Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr* ve *et-Teysîr* isimli şerhleridir. Hadisin açıklamalarını birçok yerde Münâvî'nin bu iki eserinden isim ve müellif belirtmeden aktardığı görülmektedir. Ayrıca bazen bu açıklamalarda "*Kâle'ş-şârih*" diyerek Münâvî'ye işaret ettiği görülmektedir.[79]

Nuh Efendi, (ائْتِ حَرْثَكَ أَنَّى شِئْتَ، وَأَطْعِمْهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَاكْسُهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ، وَلَا تُقَبِّحِ الْوَجْهَ، وَلَا تَضْرِبْ)[80] hadisini açıklarken Münâvî'nin *es-Sağîr*'de ravi Behz'den dolayı zayıf dediğini, yine Münâvî'nin *el-Kebîr*'de ise Zehebî'den nakilde bulunarak "*İsnadı sahihtir, Behz olmazsa sikadır bu yüzden Süyûtî hasen olarak nitelemiştir*", ibaresini aktarmıştır. Burada Nuh Efendi, Münâvî'den iki farklı nakil yapmış, *Feyzü'l-kadir* isimli şerhini *el-Kebîr*, *et-Teysîr*'i de *es-Sağîr* olarak nitelemiştir. Yine hadisin açıklamasında Alkamî'nin hasen tarafında olduğunu aktarmış, "*Şeyhimiz de hasen li-gayrihî dedi*", diyerek açıklamayı noktalamıştır.[81] Burada Nuh Efendi'nin kendisinden önceki *el-Câmi'u's-sağîr* şerhlerinden ulaşabildiklerini kullandığı görülmektedir.

Nuh Efendi'nin şerhinde "*şeyhimiz de hasen li-gayrihî dedi*"[82] "*şeyhimiz zayıf dedi*"[83] ifadelerinde "*şeyhimiz*" diyerek kimi kasdettiği tam olarak açık değildir. Ancak Nuh Efendi'nin, Mısır'da Muhammed el-Hicâzî'den (ö. 1035/1625) hadis dersi aldığı tabakat kitaplarında belirtilmiştir.[84] Muhammed Hicâzî el-Vâiz'in *el-Câmi'u's-sağîr*'e bir şerhinin bulunduğu göz önün-

77 Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 100, hadis nu:7007.

78 *Defter-i Hekimoğlu Kütüphanesi, Âlem Matbaası*, Dersaadet, 13, *Defter-i Kütüphâne-i Nuruosmaniye Maarif Neâreti*, İstanbul, s, 54, *Hamidiye kütüphanesinde mahfuz kütüb-i mevcudenin defteridir*, Maarif Nezareti, İstanbul, s, 17.

79 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmâniye, 947, 354a

80 Ebû Dâvûd, Nikâh, 42.

81 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 10b-11a.

82 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 11a.

83 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 48a.

84 Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 44.

de bulundurulursa Nuh Efendi'nin şeyhimiz diyerek Hicâzî'ye işaret ettiği ve onun eserinden alıntılar yaptığı düşünülebilir.

Nuh Efendi "*Kâle'ş-şârih*" diyerek Münâvî'den nakil yaptığı bir yerde Münâvî'nin "*Dârekutnî'nin hadis hakkında sabit değil*" sözünü aktardıktan sonra "*Ben de derim ki, Dârekutnî'ye göre sabit değilse musannif Süyûtî'ye göre sabittir ki bu hadisi zikretmiştir*" demektedir.[85] Bazı durumlarda Münâvî'ye itiraz ettiği de görülmektedir.

(إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقبط خيرا فإن لهم ذمّة ورحما)[86] hadisinin şerhinde *Feyzü'l-kadîr*'den uzunca nakil yapmıştır. Burada Münâvî, Mısır tarihçisi (ابن زولاق) İbn Zûlak'tan (ö. 387/997) Mısır tarihi ile ilgili nakil yapmaktadır. Ancak Nuh Efendî, nakli "İbn Zûlân" diyerek hatalı vermektedir.[87] Aynı hadisin şerhinde yine Münâvî'nin (قال المصنف الزركشي) dediği yerde (قال المؤلف كالزمخشري) diyerek Zerkeşî naklini Zemahşerî olarak zikretmektedir.[88] Kelimelerin okunuşları ve anlamları konusunda, sık sık iktibas yaptığı Cevherî'nin *Sıhâh*'ından izahlar getirmiştir. Münâvî, (وأصله في مسلم) diyerek hadisin kaynağına işâret etmiştir.[89] Nuh b. Mustafa el-Konevî'nin ise devamında, Münâvî'den farklı olarak Nevevî'nin Müslim şerhinden nakiller yaptığı görülmektedir.

Nuh Efendi'nin, Demîrî (ö. 808/1405), Kaffâl (ö. 365/976)[90], (Kâle'l-Misbâh) diyerek Mutarrizî (ö. 610/1213), Ca'berî (ö. 732/1332), İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), Fârâbî (ö.339/950), Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) gibi müelliflerden alıntılar yaptığı görülmektedir.[91] Ayrıca Nuh Efendi'nin Osmanlı döneminde eğitim sisteminde çokça okutulan Keşşâf ve Kâdı Beyzâvî tefsirlerine de atıf yaptığı görülmektedir.[92] Nuh Efendi'nin şerhte metnin anla-

85 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 354a.

86 Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebîr, XIX, 61; Esad Efendi, 307 numarada bulunan nüshada (إذا فتحت مصر فاستوصوا بالقبط خير امان لهم فإن لهم ذمّة ورحما) olarak geçmektedir. Esad Efendi, 307, 21a.

87 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 144a.

88 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 144a; Feyzü'l-kadir, I, 524.

89 Müslim, Fezâil, 262, Münâvî'nin işaret ettiği metnin Müslim'deki lafzı şöyledir: (إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ أَرْضًا يُذْكَرُ فِيهَا الْقِيرَاطُ، فَاسْتَوْصُوا بِأَهْلِهَا خَيْرًا، فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً وَرَحِمًا، فَإِذَا رَأَيْتُمْ رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ فِي مَوْضِعِ لَبِنَةٍ، فَاخْرُجْ مِنْهَا)

90 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 115a.

91 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 113a-113b. Şârih Nuh Efendi'nin burada tüm bu zikredilen müelliflerin eserlerini görmeyip bazılarındaki atıfları alıntılaması da mümkündür. Ancak burada Nuh Efendi'nin özellikle gramerle ilgili açıklamalarda Münâvî dışındaki müelliflere atıf yaptığı kesindir.

92 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmâniye, 947, 3b.

şılması için Münâvî'yi esas kabul ettiği, ancak Münâvî'nin hem işaret ettiği hem de işaret etmediği bazı eserlere atıflar yaptığı görülmektedir.

(آفَة الشجَاعَة الْبَغي) hadisinin açıklamasını verirken Nuh Efendi, Cevherî, Misbâh ve Kâmus'tan (الشجاعة) ve (البغي) Şecâat ve bağy kelimelerinin hangi manalara geldiğini açıklamıştır.[93] Nuh Efendi *en-Nihâye*'den alıntılar yapmaktadır.[94]

El-Câmi'u's-sağîr şerhlerinin atıf yaptıkları eserlerdeki ibareleri genellikle kendi ifadeleriyle verirken bazen Münâvî ve Alkâmi'nin isimlerini zikrederek atıflar da yapmaktadır.[95]

Daha ayrıntılı taramalarda şerhin kaynakları listesi daha da uzatılabilir. Ancak Nuh Efendi'nin Osmanlı döneminde ulemanın başucu kitaplarından olan eserlere sık sık müracaat ettiği onları titiz bir şekilde okuduğu ve aktardığı görülmektedir. Dolayısıyla şerh, bir Osmanlı âliminin hadis metinlerine nasıl yaklaştığı ve onu nasıl şerh ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

İcâzetlerde ve Osmanlı döneminde yazılan eserlerde el-Câmi'u's-sağîr

Osmanlı dönemi âlimlerinin hayatları incelendiğinde genellikle Mısır-Şam-Hicaz bölgeleriyle sıkı bir irtibatın olduğu anlaşılmaktadır. Bu irtibat sayesinde İstanbul merkezli âlimlerin bölge âlimleri ile bölge âlimleri-.nin ise devletle ne derece irtibatlı olduğu gözlemlenebilmektedir

Süyûtî sadece *el-Câmi'u's-sağîr* ile değil, her alanda kaleme aldığı eserlerle Osmanlı dönemine etki etmiş önemli bir âlimdir. Hadis usulünde *Tedrîbü'r-Râvî*, tefsirde *İtkân* ve *Celâleyn* ile bu etkinin geniş bir sahada olduğu açıktır. Hem yazdığı eserler hem de hocaları ve talebeleri vasıtasıyla Anadolu coğrafyasıyla sıkı bir ilişkisi vardır. Anadolu'ya giden talebelerinden eserlerini yanlarında götürmelerini istemesi[96] Anadolu'dan giden âlimlerle hoca-talebe ilişkisi veya talebelerinin Anadolu'ya gelmesi bu irtibatın önemli göstergelerindendir.

Süyûtî'nin; Tire'de yaşamış ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüş İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) talebesi olan Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) en önemli talebelerinden olması, bu açıdan kayda değerdir. Elli yıl İstanbul'da ikâmet etmiş ve en son Fatih Câmii'nde imamlık yapmış olan İbrâhîm b.

93 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 6a.
94 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 6a.
95 Nuh b. Mustafa el-Konevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Nuruosmaniye, 947, 6a, 7a.
96 Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, XXXVIII, 191.

Muhammed el-Halebî de (ö. 956/1549) Süyûtî'nin talebelerindendir. Halebî'nin *Mültekâ'l-ebhûr*'u Osmanlı medreselerinde fıkıh eğitiminin temel metinlerinden bir tanesidir.

Kemalpaşazâde'nin kendisinden hadis aldığı hocası olan Akbilek Bahşî Halîfe'nin (v. 930) İmâm Süyûtî, Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) ve Sehâvî (ö. 902/1497) gibi âlimlerden ders alması,[97] Molla Arab'ın (ö. 938/1531) Kâhire'de Süyûtî'den icâzet almış olması[98] gibi örnekler Anadolu ile Şam-Mısır coğrafyası arasında ilmî alışverişin hassaten hadis ilmi açısından kuvvetli olduğunu göstermektedir. Molla Arap'ın uzun yıllar Üsküp'te kalması bu irtibatın Rumeli coğrafyasına da uzandığını göstermesi açısından mühimdir.

936/1530 tarihinde İstanbul'a gelmiş olan Bedreddin Gazzî (ö.984/1577), Süyûtî'den icazetlidir. Gazzî, ŞeyhülÎslâm Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587), Bostanzâde Mehmed Efendi (ö. 1006/1598), Muîdzâde el-Amâsî ve Fevzi Efendi gibi döneminin önemli Osmanlı âlimlerine hocalık yapmıştır.[99]

Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr* ve daha sonra kaleme aldığı *et-Teysîr*'i, *el-Câmi'u's-sağîr*'in anlaşılması için temel kaynaklardan biri olmuştur. Bu iki şerh kendisinden sonra gelen şârihlere öncülük etmiş ve daha sonra oluşan şerhler Münâvî temel alınarak oluşturulmuştur. Kendisi de sûfî olan Münâvî, şerhinde Anadolu coğrafyasından bazı âlimlerin açıklamalarını aktarmıştır. Özellikle mukaddimesinde de zikrettiği Sadreddin el-Konevî'den alıntılar yapmaktadır.[100]

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonunda bulunan *Tuhfetu'l-âsâr fî ed'iyeti'l-ezkâr* isimli hadislerde geçen duaların şerh edildiği eserin musannifi, duaları Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'inden seçtiğini belirtmektedir. Müellif belli olmayan bu risâle Köprülü Fazıl Ahmed Paşa zamanında yaşamış bir âlimin kendisine sunduğu bir risâledir.[101]

XVII. yüzyılda Osmanlı toplumu hakkında en önemli bilgiler veren Evliyâ Çelebi (ö. 1095/1684), Yanya şehrini anlatırken Yanya'da bulunan iki Dârulhadis'ten bahsetmiş ve şöyle demiştir. "İki yerde ilm-i hadîs tilâvet olunur.

97 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 211.

98 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, I, 248; Özcan, Tahsin, "Molla Arap", *DİA*, XXX, 240.

99 Çollak, Fatih, Akpınar, Cemil, "Gazzî, Bedreddin", *DİA*, XIII, 537.

100 Sadreddin Konevî'nin Kırk hadis şerhini tahkik eden Prof. Dr. Abdullah Aydınlı, Münâvî'nin Konevî'nin Kırk hadis şerhini büyük ölçüde iktibas ettiğini belirtmiştir ve bu iktibaslar tahkikte gösterilmiştir. (bk. Sadreddin Konevi, *Kırk Hadis Şerhi*, MÜİFV yayınları, İstanbul, 2015.)

101 *Tuhfetu'l-âsâr fî ed'iyeti'l-ezkâr,* Fâzıl Ahmed Paşa, 258.

Müslim, *Buhârî*, *el-Câmiu's-sağîr* ve *Meşârik* ve *Mesâbîh* kitapları okunur. Muhaddis kimesneler vardır.[102]

Evliyâ Çelebi aynı şekilde Tekirdağ'ı anlatırken, "Cümle üç yerde ilm-i hadîsten *Müslim*, *Buhârî* ve *Câmiu's-sağîr* kitapları tilâvet olunur. Hasbî dersiâmları vardır." demektedir.[103]

Eşrefiye Dârulhadisi'nde müderris olan ve döneminin en önemli hadis âlimlerinden birisi olarak nitelenen Kâmilî[104] (ö. 1131/1718) XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başlarında hadis ilminin önemli temsilcilerindendir. Âşir Efendi koleksiyonunda bulunan el-Kâmîlî'ye ait sebetin sonunda el-Kâmilî'nin Veziriazam Mustafa Paşa'nın (ö. 1102/1691) oğlu Abdullah Paşa'ya (ö. 1148/1735) ve Abdullah Paşa'nın oğlu Abdurrahman Bey'e Buhârî ve Müslim'in sahihlerinin yanısıra Süyûtî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'inin icâzetini verdiği görülmektedir. Döneminde "*imâmu'l-hadîs*" olarak da anılan Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın oğlu Abdullah Paşa ile torunu Abdurrahman Bey'in Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'inin icâzetini almış olmaları ve eserin adının özellikle zikredilmesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yaygınlığını göstermesi açısından kayda değerdir. İcâzet, Rêbîulevvel 1129/Şubat 1717 tarihlidir.[105]

Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) aldığı icâzetler de dönemin hadis ilmi açısından öne çıkan eserlerini göstermesi açısından mühimdir. Hâdimî, icâzetnâmesinde Fahru'r-Rûm olarak nitelediği babasından [Kara Hacı Mustafa Efendi] babasının da Ereğlili Ali b. Ömer'den Kütüb-i sitte, *Mesâbîh*, *et-Terğîb ve't-terhîb*, *eş-Şifâ* ve *el-Câmiu's-sağîr* icazeti aldığını zikretmektedir.[106]

Bu silsilenin daha sonra *el-Câmi'u's-sağîr* icazeti olarak yaygınlık kazandığı Kettânî'nin şu sözünden anlaşılmaktadır: "Bizde Anadolu âlimlerinden garib bir sened daha var, arkadaşımız Muhammed el-Mekkî b. Azüz'den gelen sened; O, âlim, salih Muhammed Nurî el-Fevzânî'den, o Mustafa Konevî'den, o Muhammed Mustafa Yağlıcevî'den, o Kara Halil el-Konevî'den, o Ebû Saîd el-Hâdimî'den, o babası Mustafa'dan, o Şeyh Ereğlî'den o da Suyutî'den rivayet etmişlerdir."[107]

102 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, yayına hazırlayan, Seyit Ali Kahraman, Türk Tarih Kurumu, VIII, 348a.

103 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, yayına hazırlayan, Seyit Ali Kahraman, Türk Tarih Kurumu, VIII, 381ba.

104 Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, 67; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 480-481.

105 Aşir Efendi, 37, 129a-129b.

106 Reşid Efendi, 1017, *İcâzetnâme*, v. 239a.

107 Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis ilmindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya, 2010, s. 35.

Hâdimî'nin babası kanalıyla hocası olan icâzet silsilelerinde yer alan Tarsûsî (ö. 1145/1732), Süyûtî'nin talebesi olan eş-Şa'rânî'den (ö. 973/1565) gelen silsileyle *el-Câmi'u's-sağîr* icâzeti almıştır.[108]

Bu icâzetlerden hadis ilminin Mısır uleması vasıtasıyla Anadolu'ya intikal ettiği görülmektedir. Anadolu'da hadis ilminin hangi hocalar ve hangi kitaplar vasıtasıyla geliştiği bu icâzetnâmeler vasıtasıyla görülebilmektedir. Süyûtî ve *el-Câmi'u's-sağîr*'i bu silsilelerde sıklıkla görmek mümkündür.

el-Câmiu's-sağîr ve Süyûtî'nin diğer eserlerinin icazetinin kayıtlı bulunduğu bir yazmada XVII-XVIII. yüzyıllarda hadis ilmi ile iştigal etmiş âlimlerin birçoğu zikredilmiştir. Muhammed el-Gazzî, İsmâil el-Aclûnî, Ahmed el-Menînî'nin ortaklaşa hadis okudukları âlimlerin zikredildiği bu icâzetlerde, bu üç âlimin;

Birinci silsilede Şeyh Abdülgani en-Nablusî'den, Necmeddin el-Gazzî ve babası Bedreddin el-Gazzî vasıtasıyla müellif Süyûtî'den,

İkinci silsilede, Muhammed Ebu'l-Mevâhib, Şeyh Abdülbâkî, Şeyh Abdurrahman ve Alkamî vasıtasıyla müelliften Süyûtî'den,

Üçüncü silsilede, Şeyh Muhammed el-Kâmilî, Şeyh Ahmed el-Kuşâşî, Ebu'l-Mevâhib eş-Şenâvî ve eş-Şa'rani vasıtasıyla müellif Süyûtî'den *el-Câmiu's-sağîr* icâzeti aldığı kaydedilmiştir.[109] Nablusî, Menînî ve Aclûnî, döneminde Osmanlı Devleti ve Bursevî ve Saçaklızâde gibi döneminin önde gelen âlimleriyle irtibatlı olan âlimlerdir.

Akifzâde Abdurrahîm Efendi'nin hocasından naklettiğine göre Amasyalı Osman Efendi (ö. 1151/1738), bazı ramazanlar Mahkeme Camii'nde itikâfta iken Suyûtî'nin *Câmiu's-sağîr*'ini ezberlemiştir.[110]

İcâzetlerde merkezi konumda olan Süyûtî, Osmanlı dönemi telifâtında da önemli bir yer işgal etmektedir. Hâdimî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhi olan *el-Berîka*'da hadislerin çoğunluğunu, "*el-Câmi'u's-sağîr*'de geçmektedir" ifadesi ile vermektedir.[111] "Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inin şerhi olan, Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr*'i Hâdimî'nin hadisleri değerlendirmek ve şerh etmek hususunda temel başvuru kaynağı olmuştur."[112]

108 Reşid Efendi, 1017, *İcâzetnâme*, 240a.

109 Dârulmesnevî, 63, 69b.

110 Âkifzâde Abdurrahîm, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu'*, Ali Emîrî Kütüphanesi, 2527, s. 116-117.

111 Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Konya, 2010, s. 50.

112 Koçyiğit, Yakup, *Hâdimî'nin el-Berîka'da İzlediği Hadis Metodolojisi*, s. 11.

Nablûsî'nin de *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhi olan *el-Hadîkatü'n-nediyye* isimli eserinde hadis kaynağı olarak Süyûtî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserlerden faydalandığı belirtilmiştir.[113]

Okçuzâde Mehmed Şâhî Bey'in Ahsenü'l-hadis isimli manzum kırk hadis tercümesinde tercüme edilen hadisler, büyük oranda Suyûtî'nin *el-Camiu's-Sağîr*'inden alınmıştır.[114]

Bu etki uzun yıllar devam etmiş son dönemlerde yaşamış olan Şeyh Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî (ö. 1893), *Râmuzu'l-ehâdîs* isimli eserini büyük ölçüde *el-Camiu's-sağîr*'den faydalanarak oluşturmuştur.[115] *Râmuzu'l-ehâdis* şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'deki açıklamalarının büyük çoğunluğu da Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr* isimli *el-Câmi'u's-sağîr* şerhinden aktarılmaktadır. Ayrıca Hifnî'nin (ö. 1181/1767) hâşiyesinden de[116] faydalanıldığı belirtilmiştir.[117]

Osmanlı'nın son dönemlerinde "*Binbir hadis*" ismiyle hadisleri derleyen Mehmed Arif Bey (1845-1897) eserine aldığı hadisleri *el-Câmi'u's-sağîr*'den seçmiştir.[118] Eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir;

> "İşbu kitapta münderiç binbir ehâdîs-i seniyyenin 580. numarada kayıtlı olandan mâadâsı el-Câmi'u's-sağîr'den ve yalnız o hadis-i şerîf mecmua-i Münâvî'den alınmıştır. Hazret-i müellifin tertibi gözetildi. El-Câ-

113 Nablusî, *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhü't-tarikati'l-Muhammediyye ve's-sireti'l-Ahmediyye*, thk. Mahmud Muhammed Nassar, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 18. Şârih Nablusî, et-*Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi şerh ederken *el-Câmi'u's-sağîr*'in yanında Münâvî şerhinden de çokça faydalanmıştır.

114 Yıldız, Âlim, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: *Ahsenü'l-Hadîs*", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 17, s.102.

115 Abdullah Aydınlı'nın bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir: "Gümüşhânevî Hazretleri bu kitaplarındaki hadisleri benzeri muahhar kitaplardan seçmiştir. Bu kitaplar ise muhtemelen Süyûtî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*, *el-Câmi'u's-sağîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserleridir." (bkz. Aydınlı, Abdullah, "Bir hadisçi olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî, *Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî Bildirileri*, haz. Necdet Yılmaz, İlim Kültür Ve Sanat Vakfı, İstanbul, 1992, s. 67.); Hatiboğlu, İbrahim, "Râmuzü'l-ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 455.

116 (I-II, Bulak 1290, 1292; I-III, Kahire 1304, 1312, 1324, Azîzî şerhiyle birlikte)

117 Bkz. Aydoğdu, Rukiye, *19. Yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Özelinde-*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2008, s. 88; Özsoy, Abdulvahap, "Levâmiu'l-Ukûl ve Hadis Şerh Geleneğindeki Yeri", I. *Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (03-05 Ekim 2013 Gümüşhane), 2014, s. 533-542; Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) ve Levâmi'u'l-ukûl Adlı Eseri*, SÜSBE, Yayınlanmamış doktora tezi, Konya, 2007, s. 301.

118 Uğur, Mücteba, "el-Câmi'u's-sağîr" *DİA*, VII, 113; Mehmed Arif Bey, *Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut*, (yay. haz. İbrahim Hatiboğlu), Dârulhadis, İstanbul, 2000, s. 22.

> mi'u's-sağîr'deki ehâdîs-i nebeviyyenin cümlesi, usûl-i hadîs fennine tevfikan, müellif hazretlerinin tetkikinden geçerek zayıf, hasen, sahih olmak üzere, üç kısma ayrılmış olmasıyla, fakîr dahî, zayıf işâretli olanlardan hiçbirisini almadım. Ehâdîs-i mündericenin râvîlerini ve mahrecini anlamak isteyenler, el-Câmi'u's-sağîr'e ve şerhlerine müracaat ederlerse, kolaylıkla bulabilirler."[119]

Mehmed Zihnî Efendi (ö. 1913.), *el-Hakâik mimmâ fi'l-Câmi'i's-sağîr ve'l-Meşârik min hadisi hayri'l-halâik* isimli eserine *Meşârik* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'den seçtiği hadisleri yeni bir tertibe koyarak tercüme etmek niyetiyle başlamıştır. Ancak iki fasla ayırdığını belirttiği eserde ilk fasıl olarak *Meşârik* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'de zikredilen râvilerin hal tercümelerini İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe*'sinden faydalanarak kaleme almıştır.[120] İlk cildi 1310/1893, ikinci cildi 1311/1894 yılında çıkan eser harf-i zı'ya (ظ) kadar tamamlanmıştır.[121] Züheyr b. Râfi' tercümesi verilen son sahâbîdir.[122] Müellifin ikinci fasılda hadisleri tercüme etme düşüncesinin gerçekleşmediği görülmektedir. Ancak onun eserini Osmanlı döneminde hadis ilminde yaygınlık kazanmış olan *Meşâriku'l-envâr* ve *el-Câmi'u's-sağîr*'den seçeceğini belirtmesi ve eserine "*el-Hakaik mimma fi'l-cami'i's-sagir ve'l-meşarik min hadisi hayri'l-halaik*" ismini koyması konumuz açısından önemlidir.

Osmanlı döneminde görülen bir telif türü de alfabetik olarak derlenmiş eserleri konularına göre yeniden tertip etmektir. Derlemeyi yapan kişinin isminin zikredilmediği h. 999 tarihinde yazılmış bir tertipte derlemenin sahibi "Bu risâledeki hadisleri Süyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inden seçtim. Hangi temel kaynakta geçtiğini belirten rumuzları terkettim ve sadece râvî isimlerini zikrettim demekte, herhangi bir işkâlle karşılaşan kişinin *el-Camiu's-sağîr*'e başvurması gerektiğini belirtmektedir.[123] Bu eserde hadislerin konularına göre tasnif edildiği görülmektedir. Konu sıralaması şöyledir: *Fezâilü'l-istiğfâr ve't-tevbe, fezâilü'l-ilm ve'l-ulemâ, fezâilü'z-zikr, fezâilü kırâeti'l-kur'ân ve's-süveri'l-mahsûsa, fezâilü'd-duâ, fezâilü's-salât, fezâilü'l-hulefâi'l-erbaa, Fezâilü'l-abdâl ve'l-evliyâ, fezâilü'l-Arab ve'ş-Şâm, Fezâilü's-sultân, Fezâilü hâzihi'l-ümmeti'l-merhûme, fezâilü'l-müteferrikâti'l-mühimme*.[124] Ayrıca Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan bir

119 Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis*, İstanbul Kitabevi, 1959, s. 11.

120 Zihni, Mehmed Efendi, *el-Hakâik*, I, 8-9.

121 Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde dad (ض) harfinden sonrası neşredilememiştir denilmektedir. (bk. Uğur, Müctebâ, "el-Câmi'u's-sağîr", *DİA*, VII, 113.)

122 Ensardandır, Râfî b. Hadîc'in (ö. 73/692) amcasıdır. Bkz. İbn Hacer, *el-İstîâb*, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1992, II, 778.

123 *Risâle fî ehâdîsi'l-me'hûza*, Hacı Mahmut Efendi, 694, 5b

124 *Risâle fî ehâdîsi'l-me'hûza*, Hacı Mahmut Efendi, 694.

nüshada el-Câmi'u's-sağîr'in alfabetik olarak sıralanmış hadisleri konularına göre (ale'l-ebvâb) yeniden tertip edilmiştir.[125]

Sonuç

İmâm Süyûtî'nin kendisinden önce başlamış olan hadisleri alfabetik olarak bir araya getirip seçme hadis metinleri oluşturma geleneğini, *el-Câmi'u's-sağîr* ile ileri seviyeye taşıdığı görülmektedir. Döneminin şartları içerisinde hadislere ulaşmada bir fihrist özelliği de göstermesi sebebiyle asırlar boyunca tedâvülde kalan bir eser olmuştur. Evliya Çelebi'nin XVII. yüzyılda dârulhadislerde okutulduğunu zikretmesini saymazsak genellikle tedris faaliyetinde değil eser telifinde ve hadislerin tahricinde kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde internet ve bilgisayar programları imkânlarıyla yapılan araştırmalar uzun yıllar boyunca fihrist özelliği de taşıyan *el-Câmi'u's-sağîr* türü eserlerle yürütülmüştür. Bu kolaylığın günümüzde de geçerli olabilecek handikapı bu eserlerin temel kaynak eserlerin yerine ikâme edilmesidir. Hadis metninin geldiği rivâyet bağlamındaki anlamı veya o rivâyetin bulunduğu hadis kitabındaki zikredildiği yer ile irtibatı kopan metnin bazı durumlarda yanlış anlaşılma ihtimali bulunmaktadır.

el-Câmi'u's-sağîr'in mutasavvıfların indinde makbul olması da dikkat çekilmesi gereken önemli bir husustur. el-Alkamî, Hifnî, Metbûlî, Şa'rânî, Münâvî, el-Hâdimî, Nuh b. Mustafa el-Konevî, Kadrî Bigavî gibi *el-Câmi'u's-sağîr*'i şerh/tercüme eden veya icazetine sahip âlimlerin neredeyse tamamının bir tarikate müntesib olması eserin sufî gelenek üzerinden intikâli anlamına gelmektedir. Günümüz açısından, ehl-i hadîs geleneğinin selefi-zâhirî çizgiye yakın addedilmesi ile *el-Câmi'u's-sağîr* okuyan geleneğin sufî çizgide ilerlemiş olması üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Osmanlı döneminde XVII/XVIII. yüzyıllarda hadis ilminin Şam ve Mısır'da hadis okutan âlimler vasıtasıyla Anadolu coğrafyasına yayıldığı görülmektedir. Osmanlı bürokrat ve ulemasına verilen icâzetnâmelerde daha çok derleme hadis eserlerinin okutulduğu ve icazetlerinin verildiği anlaşılmaktadır. Bu icâzetnâmelerde Kütüb-i sitte'nin yanında *Meşârik*, *Mesâbîh*, *et-Terğîb ve't-terhîb* ve *el-Câmi'u's-sağîr* icâzetleri bulunmaktadır.

Osmanlı müelliflerinin eserlerini kaleme alırken hadisler için en önemli başvuru kaynaklarından birinin *el-Câmiu's-sağîr*'dir. Hâdimî ve Nablusî *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şerhlerinde kullandıkları hadislerin çoğunu, icazetine de sahip oldukları *el-Câmi'u's-sağîr*'den seçmişlerdir.

125 Mürettebü'l-Câmi'u's-sağîr, Süleymâniye, 218.

Osmanlı döneminde yapılan hadis tercümelerinde bir eser tercüme edilirken genellikle o eserin şerhinden faydalanılmış, hatta daha çok şerhleri tercüme edilmiştir. Tercümelerde geçen râvî ve isnad tenkidi ile ilgili bilgiler -verildiği takdirde- genellikle ricâl ve tabakat kitaplarının kullanılmadığı, şârihlerin açıklamalarından aynen iktibas edildiği anlaşılmaktadır. Tercüme eserlerin padişah, talebe veya halk için tercüme edildiği göz önüne alındığında hadis ilmi ile ilgili teknik bilgilerin genellikle aktarılmadığı da görülmektedir.

Kadızâdeliler-Sivâsiler Çatışmasının Hadis Şerhlerindeki Tezahürleri (*Bidâatü'l-Vâizîn* ve *Mecâlisü'l-Ebrâr*)

Gülsüm Korkmazer

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bu tebliğde öncelikle Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışması hakkında kısa bir bilgi verilecek ardından da örnek olarak seçilen Abdülmecid Sivâsî (v.1639) ve Ahmed Rûmî Akhisârî'nin (v.1632) hayatları ve söz konusu eserleri hakkında genel bilgiler verilecek, daha sonra ise bazı tartışma konularını nasıl işledikleri ele alınacaktır. Bu tebliğin amacı Osmanlının zihin ve fikir dünyasının hadis şerhlerine nasıl yansıdığına ve Osmanlı çalışmalarında hadis şerhlerinin hem ilmi ve dini hem de sosyal olayları anlamadaki yerine bir örnek sunmaktır.

Kadızâdeliler- Sivâsiler Çatışması

Osmanlı Devleti'nin 16. ve 17.yy'da yaşadığı buhranlar, hem idarecileri hem de ilim ve fikir ehlini problemin çözümünde farklı görüşlere itmiştir. Bunlardan bir kısmı, yaşanan problemlerin dinden uzaklaşma sebebiyle olduğunu düşünerek Kur'ân ve Sünnet dışında sonradan oluşup dine sokulan *bidat*lerin tasfiye edilmesi yolunu tercih etmişlerdi. Bu düşünce 17. yy. da öncüleri Kadızâde Mehmed Efendi'ye (v. 1635) nispeten *Kadızâdeliler* diye anılan bir grup tarafından temsil edildi. Kadızâdeliler yaptıkları vaazlarda başta Halvetîler ve Mevlevîler olmak üzere sûfî kesimi toplumdaki bidat uygulamaların kaynağı olarak göstermiş ve onlara karşı açıkça tavır almışlardı. Bu tavırlara karşı tasavvufu savunan Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî (v. 1639) Kadızâde Mehmed ile padişah huzurunda da olmak üzere birçok defa münazarada bulunmuş ve gerek vaazlarında gerekse eserlerinde su-

filere yapılan ithamlara cevap vermişti. Sivâsî'nin bu tutumu nedeniyle Kadızâdelilerin karşısında tasavvufî görüş beyan edenlere ona nisbeten *Sivâsîler* denilmektedir. İki grup arasındaki tartışmalar zamanla fikrî tartışmadan çıkarak fiilî saldırılara dönüşen, tekkelerin basılması ve insanları öldürmeye kadar giden bu durum veziriazam Köprülü Mehmed Paşa'nın Kadızâdelilerin ileri gelenlerini Kıbrıs'a sürmesiyle nihayete erdi[1].

IV. Murad (1623/1640) zamanında başlayarak IV. Mehmet (1648/1687) devrinin ortalarına kadar devam eden bu süreçte bazı ulema sessiz kalmayı yeğlerken iki grubun aktif temsilcileri görüşlerini gerek vaazlarında gerekse kitaplarında dile getirmişlerdir. Elinizdeki çalışmada bu tartışmaların dönemin hadis şerh eserlerine etkisi iki eser üzerinden incelenecektir. Bu eserlerden ilki Sivâsilerin temsilcisi sayılan Abdülmecid Sivâsî'nin *Bidaatü'l-vâizîn* adlı eseri, ikincisi ise Kadızâdelilerden Ahmed Rûmî Akhisarî'nin *Mecâlisü'l-ebrâr* adlı eseridir.

Abdülmecid Sivâsi (1563-1639) ve *Bidâatü'l-Vâîzin*

Abdülmecid Sivâsî 1563 yılında Zile'de doğdu. Otuz yaşına kadar zahiri ilimleri tahsil edip otuz yaşında amcası ve şeyhi olan Şemseddin Sivâsî'ye intisab etti ve 1600 yılında Şemsî Dergâhına şeyh oldu. III. Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gelen Sivâsi burada birçok önemli camii ve dergâhta va'z ve irşad görevinde bulundu. Şiirlerinde Şeyhî mahlasını kullanan Sivâsî'nin çeşitli kütüphanelerde kayıtlı yirmi civarında eseri ve *Divan*ı vardır. Ekim 1639'da İstanbul'da vefat etmiştir. Türbesi Eyüp'tedir[2].

Sivâsî'nin bu eserini Kadızâde'nin *er-Risâletü'l-kâmia li'l-bid'a* adlı eserine karşılık olarak yazıldığına dair bir görüş vardır[3]. Ancak *Bidâatü'l-vâizîn*'de Kadızâdeliler-Sivâsîler arasındaki tartışma konularından sadece raks ve sema konusuna açıkça cevap verilmiştir. Diğer tartışma konularına değinilmemiştir. Sivâsî bu tartışmalara cevabı daha çok *Dürerü'l-akâid*'de vermek-

1 Ayrıntılı bilgi için bkz: Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, 2001, XXIV, 100-102; Ocak, Ahmet Yaşar, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızadeliler Hareketi'", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi*, ss.218-237, İstanbul: 2017, Kitap Yayınevi, 2. Baskı.

2 Abdülmecid Sivâsi hakkında daha fazla bilgi için bkz: Gündoğdu, Cengiz, *Abdülmecîd-i Sîvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997; Gündoğdu, Cengiz, "Abdülmecid Sivâsî" *DİA*, 2009, XXXVII, ss: 286-287.

3 Ocak, agm, s. 226.

tedir[4]. Söz konusu karışıklık eserin başlığındaki "ض" (dad) harfiyle yazılan ve sermaye anlamına gelen *bidâa*'nın bidatlerin çoğulu olarak anlaşılması olabilir.

Sivâsî eserin mukaddimesini Arapça yazmış, hadisleri Arapça zikredip Osmanlıca şerh etmiştir. Bununla birlikte şerhleri Osmanlıca yaparken de alıntılarda ve kelimelerin manalarını açıkladığı yerlerde Arapça'ya geçmiştir. Şair yanı şerhinde belli olan Sivâsî, eserinde Farsça, Arapça ve Osmanlıca pek çok beyite yer vermiştir.

Mütalaa ettiği hadis kitaplarından önce kırk hadis seçtiğini belirten müellif genelde kırk hadis için delil gösterilen hadis yerine "Kişi Müslüman kardeşine kendisiyle Allah'ın hidayete erdireceği ya da bir kötülükten çevireceği bir sözden güzel bir şey hediye etmemiştir" anlamında bir hadisi zikreder. Daha sonra da bunlara dördü şeyhi ve amcasına, dördü dedesine, dördü babasına, dördü annesine, dördü de abisine hediye olmak üzere yirmi hadis ekleyerek toplamda altmış hadisi şerh eder. Mütalaa ettiği eserleri toplu bir şekilde zikretmeyen müellif, her hadisin ardından bazen sadece eseri, bazen sadece müellifini bazen de her ikisini belirtmek suretiyle hadisin kaynağını verir. Seçtiği altmış hadisin kaynakları şunlardır: İbn Adi' *el-Kâmil*, Buhârî *Sahîh* ve *Tarih*, Müslim, Tirmizî, İbn Mâce, Deylemi *Müsnedül Firdevs*, Kudâî, Taberânî, Beyhakî (*Şuabu'l-iman*, *Müsned*), Ebû Nuaym *Hilye*, Ahmed b. Hanbel, İbn Asâkir, İbn Semânî. Ana hadisler dışında konuyu izah ederken de hadisler kullanmış ancak çoğu zaman bunların kaynağını veya isnadını zikretmemiştir. Eserinde bunlar dışında şerh kısmında mukaddimede de belirttiği üzere ahlak kitapları başta olmak üzere lügatlerden ve birçok başka kaynaktan alıntı yapmıştır.

Sivâsî, seçtiği bu hadisleri bazı sufilerden gelen tercüme ve körelmiş kalplerin tedavisiyle ilgili birtakım hakikatlere ahlakla ilgili bazı eserlerde yer alan hakikatleri ekleyerek şerh etmesi talebiyle bu eseri yazdığını dile getirmektedir(15 a-b).

Takati elverdiğince isnadları tahkik ettiğini belirten müellif, eserin hiçbir yerinde bununla ilgili bilgi vermez. Bazı hadislerde rivayet farklılıklarına yer vermiştir. Ana hadislerin sadece sahabi ravisi zikredilirken şerh sırasında zikredilen çoğu hadiste sahabe ravisi de olmak üzere hiçbir kaynak belirtmez. Müellif mukaddimesinde düzenli bir tasnif amacında olmadığını belirterek eserin belli bir düzen içinde yazılmadığını baştan belirtmiştir. Mukaddimesinde bu eseri yazarken herhangi bir ilim iddiasında olmadığı-

4 Ayrıca bkz: Cengiz, age, 118-119.

nı belirtmekle beraber yine mukaddimede Allah'ın kendisine sadece hadis kitaplarını mütalaa ile lütfetmediğini, buna ek olarak şeyhi Şemseddin Sivâsî'den bir risalenin münavele yoluyla icazetini aldığını ve musafaha hadisinin de icazetini aldığını uzun uzun anlatarak övünçle bahseder (15b-17a). Sayfanın köşesinde resmettiğini belirttiği isnad her ne kadar hadis ilmi açısından uygun gözükmese de muammerunla ilgilenenler açısından incelenebilir (17a).

Sivâsî mukaddimede, şerh uzamasın diye Arapça'nın incelik ve nüktelerine yer vermediğini belirtmektedir. Yine de her şerhin başında gerekli gördüğü yerde dil özeliklerine işaret etmektedir (15b).

Eserini telif ederken hoş görülmeyen dedikodulara yer vermediğini belirten Sivâsi önceden de belirttiğimiz gibi eserinde malum tartışmalardan sadece raks ve semaya yer ayırmıştır. Bunun dışındaki bazı konulara ise ima yoluyla işaret ettiği düşünülebilir. Mesela musafaha, tasliye ve tardiye, kabir ziyareti ve selam verip alma gibi konular tartışmaları bilenler için Sivâsî'nin duruşunu gösteren unsurlar taşımakla birlikte tartışmadan haberdar olmayan kimselerin pek de dikkatini çekmeyecek bir sadelikte yazılmıştır.

Eserde hadisler genellikle ahlaki ve tasavvufi yönden ele alınmış, gerekli yerlerde fıkhî atıflara da yer verilmiştir.

Bin ciltten fazla eser bulunan bir kütüphaneye sahip olduğu belirtilen[5] Abdülmecid Sivâsî'nin, hadisleri seçtiği kaynakların zenginliğinden de anlaşılacağı üzere geniş bir birikimi olduğu ve mukaddimede anlattığı hikayede icazete de önem verdiği belli olmasına rağmen isnatlara veya hadisin kaynağını belirtmeye bu kadar kayıtsız kalmasını dönemin genel uygulamasının bu yönde olmasına bağlayabiliriz.

Ahmed Rûmî Akhisâri ve *Mecâlisü'l-Ebrar*

Sivâsî hakkında yazılmış bir doktora tezi bulunurken Ahmed Rûmî Akhisâri (v. 1632) maalesef Türkiye'deki çalışmalarda bir iki küçük atıf dışında tamamen ihmal edilmiş durumdadır. *DİA*'nın ek sayıları için ismi geçen Ahmed Rûmi Akhisârî hakkında derli toplu çalışma yapan sadece yurt dışından iki araştırmacı bulunmaktadır[6]. Bu kişilerden sadece Yahya Mi-

5 Gündoğdu, age, s.169.

6 Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, (giriş ve notlar Yahya Michot), Kitap Yayınevi, İstanbul: 2015; Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadızadelis*, Oxford: 2016.

chot'un çalışması Türkçe'ye çevrilmiştir. Bunun dışında Akhisâri ile ilgili bilgileri biyografi kitaplarından temin edebilmekteyiz[7]. Biyografi kitaplarında da kendisi hakkında pek bilgi olmamasının yanında ihtilaflı bilgiler de olan Akhisârî'nin hayatı konusunda Yahya Michot'u takip ederek, Kıbrıs'ta Hristiyan bir aileye mensup olduğu daha sonra devşirilip ihtida ettiği ve Saruhan/ Akhisar'da yaşadığı ve orada vefat ettiğini söylenebilir[8]. Biyografi eserlerinde Halveti şeyhi olarak bahsedilmesine rağmen eseri incelendiğinde onun bir sufi olmaktan ziyade sufileri ötekileştiren bir dile sahip olduğu görülmektedir. Bu durum Yahya Michot'un da belirttiği gibi onun başka bir kişiyle karıştırılma ihtimalini akla getirmektedir. Günümüzde Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmalarını ele alan eserlerde de Akhisârî, Kadızâdeliler arasında zikredilmemiştir. Bu durum onu Kadızâdeli olarak kabul edip bu çalışmada ele alınmasında tereddüt yaşanmasına vesile olmuştu. Ancak gerek Yahya Michot'un zikredilen eserinde "Anadolu'nun Unutulmuş Püriteni"[9] başlığı altında bahsedilenler gerekse dün konuşma yapan Khaled el-Rouayheb'in *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century* eserinde Yahya Michot'u desteklemesi[10] bu kabulümüzün destekçileridir.

Eserin hem Hint alt kıtasında hem de Tataristan'ın başkenti Kazan'da nüshaları bulunması[11], hem de Türkiye kütüphanelerinde *Bidâatü'l-vâizîn*'den tek nüsha var iken *Mecâlisü'l-ebrâr*'dan altmıştan fazla nüsha olması onun bir zamanlar belli bir şöhreti olduğunun göstergesi olmakla birlikte isminin sonraki çalışmalarda pek zikredilmemesi ölüm tarihlerini dikkate aldığımızda Kadızâde Mehmed ile aynı dönemde yaşaması ve ondan önce ölmüş olmasına bağlanabilir.

Akhisârî eserini yüz meclis olarak ayırmış her meclise Buhari'nin *Sahih*'inde olduğu gibi görüşüne işaret eden başlıklar vermiştir. Mesela "Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Peygamberlerinin kabirlerini mescid edindiler" hadisini "Kabir yanında namaz kılmanın, ehlinden istimdad etmenin ve orda kandil ve mum yakmanın olmadığının beyanı" (42b) başlığı altında zikretmiş böylece hem hangi konuları ele alacağını hem de duruşunun ne olduğunu başlıkta izhar etmiştir.

7 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1590; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 157. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 33.

8 Michot, age, s.15.

9 Michot, age, 15-48.

10 El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, s.191. Cambridge, 2015.

11 Bünyamin Erul, "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV/2, 2006. s.118, ss.107-125. Hindistan'daki yaygınlığı için Michot, age, ss.15-17.

Hadisleri tek bir kaynaktan (Beğavî'nin Mesâbihu's-sünne) seçmesine rağmen mukaddimede de belirttiği üzere tefsir, fıkıh ve kelâm kitaplarından alıntı yapar. Müellif bunların arasında tasavvuf kitaplarını da sayarak onlardaki sahih itikatları ve uhrevi amelleri açıklayıp, kabir ehlinden yardım istemek gibi kâfirlerin ve bidat ehlinin amellerinden sakındıracağını belirterek bunu kendi zamanındaki insanların çoğunun kabirleri putlar edinmesi nedeniyle yaptığını açıklar.

Eserin birçok yerinde özellikle alıntılarda birebir cümlelerde bile tekrarlar söz konusu. Ancak müellif tekrarları önemsemediğini mukaddimede belirtmektedir. Eser, ibadet ve takva gibi dini konuların yanında ticarette dürüstlük, kadınlarla muamele, livata ve sigara içimi gibi toplumsal konulara da girmektedir. Eserde öncelikle iman konuları, sonra ibadet konuları daha sonra da toplumsal yönü daha ağır basan konular ele alınmıştır.

Müellif eserine ilk olarak "Zikredenlerle zikretmeyenlerin ölü ve diriye benzetilmesi ve zikrullahın marifetinin beyanı" başlığını verdiği bölümde zikirden önce itikadın düzeltilmesi böylece bidatlerden sakınılması gerektiği konusuyla başlar. Kelam ilmine vurgusundan sonra fıkha vurgu yapan müellif fıkıh öğrenilmediği taktirde istidrâcın keramet sanılabileceği üzerinde durur. Çünkü zikirle uğraşmanın ve riyazetin hissi keşifler ve harikuladelikler görmeye vesile olabileceğini belirten müellif, sürekli şeriat vurgusu yapar. Bu vurgu sırasında tasavvufa karşı bakışında şeriatten uzak olup haram ve helalde rüyayı ve keşfi esas alanları eleştirirken tarikat ulemasının muhakkikleri olarak saydığı Ebû Saîd el-Harrâz, Ebû Hafs el-Kebîr, Ebû Yezîd Bistâmî ve Cüneyd el-Bağdadi'nin Kur'an ve Sünnete yapıştıklarını ve sözlerini ona göre ayarladıklarını belirtir(2b). Böylece karşıtlığının mutlak manada tasavvuf değil, zamanındaki mutasavvıf kesimin yaptıkları bidatler olduğunu gösterir.

İslâm'a Kur'an ve Sünnet dışında sonradan katılan şeylerin yani bidatlerin dinden çıkarılması amacı taşıyan Kadızâdelilerin bu tavrını Akhisârî'nin bu eserinde de birçok yerde sarahaten görmek mümkün. O da diğer Kadızâdeliler gibi bidate karşı açık bir savaş açmıştır. Bidat konusuna hem müstakil bir başlık ayırmış, hem de ilgili konularda ayrıca yer vermiştir. Bidatleri hasen ve seyyie olarak ayıran Akhisârî, hasenleri de müstehab, mübah ve vacib olarak kısımlara ayırmış. Ayrıca bidati lügavi ve şerî olarak da ayrıma gitmiştir (46).

Akhisârî'nin döneminin sufilerini eleştirdiği konulardan müstakil olarak zikretmeyeceklerimizden birkaçı şunlardır:

Keramet-istidrac: Kerametin pek de iyi bir şey olmadığını çoğu zaman istidracla karıştırıldığını farklı örneklerle eserin farklı meclislerinde tekrar tekrar dile getirir (3b-5a).

Taklit: Müellif taklidi sahih ve fasid olarak ikiye ayırır. Günümüzdeki çoğu kişi bu ikinci taklidi imana sahiptir der ve bunun böyle olmasının sebebi olarak da rasih ulemanın ortadan kalkması ve deccal sapıkların çoğunun da tasavvufa mensubiyeti olarak gösterir. "Bunlar ahir zamanda ulema ve meşayih kılığında insanları irşad ediyoruz demelerine rağmen bidatler ortaya çıkarırlar" der (6. Meclis).

Zikir: Kadızâdelilerin cehri zikr ile ilgili eleştirileri görülmez Akhisârî'de. O mutlak olarak sade zikrin fayda vermeyeceğini öncelikle hakikatin bilinmesi ve mananın göz önünde bulundurulması vurgusu yapar.

Müellif şerhinde yer verdiği duhan, kabir ziyareti gibi konular hakkında müstakil risaleler de yazmıştır. Ancak bu eserinde o risalelerine herhangi bir atfı söz konusu değildir.

İlk bahislerde kelami konulara ve istidlal ile nazara çok vurgu var iken sonraki bahislerde toplumsal konulara temas edilmektedir. Bu eserde de şerh sırasında zikredilen hadislerin isnadları veya kaynakları zikredilmemiştir.

İki grup arasındaki Tartışmaların Tezahürleri

Seçilen konular Kadızâdeliler-Sivâsiler çatışmasına değinen çalışmalarda zikredilen tartışma konularıdır. Bu konulardan sadece eserde örnekleri görülen tartışma konuları zikredilecektir.

a. Kabir Ziyareti ve Kabir Ehlinden Yardım Dilemek

Abdülmecid Sivâsî bu konudaki görüşünü "Enbiyayı zikir ibadettir, salihleri zikir kefarettir, ölümü zikretmek sadakadır, kabri zikretmek cennete yaklaştırır." (51b) hadisini eserine almakla ortaya koyar. Bununla birlikte " 'İşlerde şaşırdığınızda kabir ehlinden yardım dileyiniz' hadisinde ehli kuburdan murad evliyadır" diyerek bu hadisi istianenin varlığına delil gösterir. Ayrıca "İbn Sina bunu tasrihan yazmıştır ki fena verup bedeni cana makbere düzenlerden meded iste ki onlar hayatı tayyibe-i hay ve kayyum ile hayat bulmuşlardır" der (54a).

Akhisârî ise kabrin yanında namaz kılmanın, ehlinden istimdad etmenin ve mum yakmanın caiz olmadığına dair bir başlık açar. Bu başlığın altında "Allah'ın laneti Yahudi ve Hristiyanların üzerine olsun. Onlar ki peygamblerlerinin kabirlerini mescid edindiler" anlamındaki hadisi zikreder. Bura-

daki nehyin umumi olduğunu söyleyerek kabirlerin üzerine bina, kubbe ve kitabe dikmenin bu hadise muhalefet olduğunu belirtmektedir. Kaynaklarda da bunu tasvip eden şeylerin değil aksine nehyeden görüşlerin olduğunu söyler ve bunun örneklerini verir. Bu uygulamaları şirk olarak değerlendirip bu durumda olan şeylerin ortadan kaldırılması gerektiğini dile getirir. Daha sonra da Sivâsi'nin bu konuda delil olarak zikrettiği "İşlerde şaşırdığınızda kabir ehlinden yardım dileyiniz'" hadisinin de kabir putçuları tarafından uydurulduğunu söyler (42b-45b).

b. Sema ve Raks

Bu konu Abdülmecid Sivasî'nin eserinde mutasavvıflara karşı söylenen sözleri açıktan savunduğu tek konudur. Sivâsî bu konuyu 17 numaralı şu hadiste ele almıştır: "ehl-i lâ ilâhe illâllahtan elinizi çekin, onları bir günahtan dolayı kafir saymayın. Kim ehl-i lâ ilâhe illallâhı kafir sayarsa o küfre daha yakındır" (46b). Bu hadisle ilgili bazı dil açıklamaları yapıp hadisin anlamını Osmanlıca zikrettikten sonra yazar, "eğer sema ve raks dersen kıssatü fi şerhihâ tûlûn" diyerek konuya girer. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî kitaplarında azmi cevaza delil çoktur der. Hanefiyyeden Cemaleddin Aksarâyî'nin -ki onu müftiyyül alemeyn olarak vasıflandırır- semanın cevazına tasnifi olduğunu belirterek öncelikle fıkhî delilleri ortaya koyar. Sonrasında da başka kaynakları zikrederek semâ ve raksın sahabe ve tabiinin de bir uygulaması olduğunu dile getirerek kendilerini bu husus nedeniyle ikfar edenlerin bu imamları da ikfara cüret ettiğini dile getirir. Sonrasında da sufileri bu konuda tekfir eden bir kimseyle yaptığı bir konuşmadan bahsedip onu nasıl ilzam ettiğini anlatır ve bu hususun ancak *muhtelif fiha* olan bir mesele olabileceğine değinir. Burada kendilerine muhalif olanları tüccâr, makam için kavga eden kişiler olarak tanımlarken kendilerini yani sufileri ise tecridle kanaat eden, başkasının malında gözü olmayan, zikir ve tevhidle uğraşan kişiler olarak tanımlar. Sema ve rakstaki sırrı, ledünni ilmin sırları arasında değerlendiren müellif bu ilmin muhaliflerinde değil de kendilerinde bulunmasının normal olduğunu söyler. Eserinin başına geniş bir mukaddime yazan müellif burada dün Sami Arslan Bey'in sunduğu dibâcelerdeki berâetül istihlâlin bir örneğini göstererek Allah'ı hamd ederken garip ilimleri habibine vahyettiğini belirtir.

Daha sonra da kendisinin de ilk zamanlar sema ve raksa karşı olduğunu ancak neden sonra görüşünün değiştiğini tek tek açıklar. Bu konuda İbn Kemal Paşa'nın da bir fetvası olduğunu dile getirir. Daha sonra bu konuda başka kaynakları da zikreder. Eğer bunun küfür değil riya olduğu söylenecek olursa da bunu ancak Allah'ın bilebileceğini ve bunun üzerine hüküm

inşa edilemeyeceğini söyler. En son olarak da Ebu Nuaym'ın *Hilye*'sinde İbn Ömer'den rivayet ettiği "Şirkle beraber bulunan bir şey fayda vermez. Aynı şekilde imanla bulunan bir şey de zarar vermez" hadisini ele alıp "şey" üzerinde durur ve sema ve raksın da "şey" olduğunu ve imana zarar vermeyeceğini belirtir.

c. Teğanni

Bu konuyu Akhisâri farklı meclislerde tekrar tekrar ele alır. Bunların ilki "Zikrin bütün amellerden üstünlüğü ve kısımları" başlıklı ikinci meclistir. Burada şeytanî hallerin kendisiyle en çok güçlendiği şey şarkı (ğına) dinlemektir diye konuya geçiş yapıp, bunun şeytanla alakalı bir uygulama olduğunu ve sahabe, tabiun ve diğer din büyüklerinden hiç kimsenin bunu Allah'a yakınlık ve taâte vesile saymayıp münker ve bidat saydıklarını söylemiştir. Bu konuda görüşünü teyid eden alıntılar yaptıktan sonra da sufilerin vecd görünümünde "lâ ilâhe illallâh" deyip yere düşmelerini tevhid zikri nedeniyle şeytanın kendilerinden tard edilmesinden dolayı gerçekleştiğini söyler.

Bu konuyu ikinci olarak 32. Mecliste bayramın hükümlerini ve hakkındaki bidatleri açıklarken zikreder. Herhangi bir kaynak zikretmeksizin Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu söyler: "Müzik (melâhî) dinlemek masiyet, o ortamda oturmak fısk, ondan lezzet almak küfürdür." Sonra da Peygamberin teğanni işiteceği zaman parmaklarını kulaklarına tıkadığına dair bir rivayeti kaynaksız zikreder. Sonra da "hâlbuki bunlar İslâm'a ve peygambere çağırmalarına rağmen teğanni dinleyerek müşkil duruma düşüyorlar" deyip bunun ağlanacak bir durum olduğunu ve İslâm'ın garipliğinin göstergesi olduğunu söyler. Bu başlık altında ayrıca şarkının caiz oluşuna Hz. Aişe'den nakledilen bir hadisin delil olarak gösterildiğini ancak bu hadisin metruk ve ğayr-ı mamulün bih olduğunu söyler ve Hz. Aişe'nin buluğa erdikten sonra kendisinden sadece şarkı ve aletlerini zemmeden rivayetler nakil olunduğunu söyleyerek görüşünü kuvvetlendirmeye çalışır.

Son olarak da bu konuyu Kur'an'da teganniyle alakalı olarak 47. Mecliste ele alır. Burada da "Kur'an'da teğanni eden bizden değildir" hadisini ele alır ve bunu yapmanın masiyet, bunu güzel görmenin küfür, bunu dinlemenin de kebira olduğunu söyler. Sonrasında bunun Cuma ve cemaatlerde yaygın olduğunu, hatiplerin ne dediğinin bu nedenle anlaşılmadığının, müezzinlerin de tasliye, tardıye, temin ve tekbiratta aynı şeyi yaptığından bahseder. Ayrıca teravihlerde Allah'ın isimlerinde ve hatta sufilerin yemeklerden sonra yaptığı şükür ve hamdlerde de bunun olduğunu, bunlar kimin hoşuna giderse kafir olacağını bu nedenle bunların yapılmadığı mescitlere gidilmesi

gerektiğini söyler. Bütün bunlardan sonra da teğanninin iki türlü olduğunu yasaklananın anlamı bozacak şekilde bir harf (med) ekleyip çıkarma ile olduğunu söyler. Ancak bu açıklamayı söz konusu hadis ile muarız olan "Kur'an'ı arap lahnı ile okuyunuz…." hadisini zikrettikten sonra yapar.

Ayrıca 18. Mecliste bidat çeşitlerini ele alırken de ezan ve Kur'an kıraatinde nağme çeşitlerinin de bidati şerî içerisinde zikretmektedir.

d. Duhan / Sigara

Yazarın bu konuda müstakil bir risalesi bulunmaktadır. Ancak burada bu eserine herhangi bir atıf yapmamıştır. Müellif bu konuyu 30. Meclisinde "'Ramazan'da kefaret gerektiren bir şeyle orucu bozanın felaketinin beyanı" başlığı altında yapar. Burada Peygamberin "Kim Ramazan'da ruhsat veya hastalık bulunmadığı halde bir gün oruç tutmazsa tüm zamanlarda oruç tutsa da o günü kaza edemez" hadisini açıklarken "duhan da orucu bozar" diyerek konuya giriş yapar. Bu konuya daha sonra kitabın sonlarına doğru 96. mecliste daha ayrıntılı olarak girer. Bu meclise "Kötü kokan bir şey yiyen kişinin mescide girilmesini nehyi" başlığını vermiştir. Burada ilgili hadise ek olarak Hz. Peygamberin bir kimsede soğan ve sarımsak kokusu duysa onu mescidden çıkardığına dair bir rivayet zikrederek bunun kötü kokan kişilere teşmil edilebileceğini söyler ve mescidin yakınlarında duhan içilmesinin yasaklanması gerektiğini söyler. Sonrasında ise soğan ve sarımsağın cemaat dışında yenilebileceğini peki duhanın mescide gelinmeyeceği zamanlarda helal olup olmayacağını işleyerek bu konudaki görüşlerini zikreder. Bu meclislerde duhanın abes olduğu, sağlığa zararlı olduğu, onu satın almanın israf olduğu ve aslı nedeniyle yani aslında bulunan ateş nedeniyle de haram olduğu görüşlerini ayrıntılarıyla ele alır. Son olarak da hemen akabindeki 97. Mecliste malayaniyi terk hadisini ele alır ve burada duhanın kefere tarafından çıkarılmış ve ehl-i iman arasında havasstan avâma, kadınından erkeğine ve çocuğuna yayıldığını ve ulemanın bunun hükmünü açıklaması gerektiğini söyler ve kendi açıklamalarının bir önceki şerhte geçtiğine işaret eder.

e. Musâfaha

Akhisârî bu konuyla ilgili 50. Meclisinde iki hadis zikretmektedir. İki hadiste de "yeltekiyân feyetesâfehân" ve "iltekâ fetesâfeha" ibarelerinde *fe'yi takibiyye*yi delil göstererek sünnet olan musafâhanın sadece karşılaşma sonucu yapılan musâfaha olduğu, Cuma ve bayram namazları da dahil olmak üzere namazların ardından yapılan musâfahanın dinde hiçbir delili olmadığını ve dinde delili olmayan bir şeyin merdud olacağını söylüyor ve

görüşünü farklı alıntılarla destekliyor. Burada kendi dönemiyle ilgili şöyle bir bilgi veriyor:

> "Bize ilimle meşhur bir alimin bunun dinin şeairinden olduğunu ve iman ehlinin nasıl olur da onu terk eder dediği ulaştı. Ey insaf ehli bakın. Havasın itikadı böyle olursa avâmın itikadi nice olur. Bu duruma götüren her mübah şey mekruhtur"

diyerek sonrasında böyle uygulamaların mübah bile görülemeyeceğini söyler (122b). Dinin aslının çokça ibadet etmek, tilâvet ve mücahede etmek olmadığı aksine bidatlerden gelen afetlerden sakınmak olduğunu eserin birkaç yerinde aynı alıntılarla tekrar eder.

f. Özel Gecelere Dair Namazlar

19. meclise "Regâib ve diğer gecelerde cemaatle nafile namaz kılmanın bidat oluşu" başlığı veren Akhisârî, burada Hz. Peygamberin " Zaman Allah'ın yerleri ve gökleri yarattığı gündeki haline dönmüştür. Bir sene on iki aydır. Bunlardan dördü haram aylardır. Üçü ard arda gelir. Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep" hadisi seçiyor. Fakat başlıkta verdiği konuya geçmek için Tâvûs'dan naklen şu hadisi kullanıyor: " Hiçbir ayı veya günü bayram edinmeyin". Bu hadisi şerh ederken söz konusu durumun şeriatin belirtmediği gün ve aylar için geçerli olduğu şeklinde yorumluyor. Bu bağlamda Recep ayında oruç hakkında haberler sabit iken namaz hakkında bir bilgi olmadığı için Reğaib kandiline has bir namaz kılmanın bidat olduğu üzerinde duruyor. Burada bunu aynı zamanda tütün için kullandığı "abes" kelimesiyle de vasıflandırıyor. Regâib gecesi kılanan namazın 4. Asırdan sonra uydurulduğunu söylüyor. "Beraat gecesini sünnet üzere ihya etmenin fazileti ve mekruh bidatlerden sakınma" başlıklı 24. mecliste bütün özel geceleri kapsayarak "bu gecelerde kandil yakmak ve cemaatle nafile namaz kılmak bidattir" açıklamasını yapar. Sonra da Beraat gecesi namazının 448. yılında Mescid-i Aksâ'da ihdas olduğunu söyler.

Sonuç

Kadızâdeliler – Sivâsîler tartışması dönemin bütün hadis şerhlerine tesir etmez. Biz tesir ettiklerinden sadece iki tanesini seçtik. Sivâsî'nin ele aldığımız bu eserinde de söz konusu tartışmalara Akhisârî'nin eserindeki kadar değinilmez. Her iki alim de şerhinde kendi görüşlerini destekleyen ayet hadis ve başka kaynaklara birçok atıflar yapmışlardır. İki müellif de eserlerinde vaaz eder bir uslup seçmişlerdir. Aralarındaki temel farklılaşmanın Sivasî'nin keşf ve rüyayı bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, Akhisârî'nin ise bidatlere karşı sert davranmasından kaynaklandığı söylenebilir.

İki ulemanın da eserlerinde isnada veya hadisin kaynağını zikretmeye önem vermediği gözükmektedir. Bu tutumun Osmanlı uleması arasındaki genel uygulamadan kaynaklandığı söylenebilir.

İki eserde ortak zikredilen tek hadis malayaniyi terk hadisidir. Sivâsî 53. sırada ele aldığı hadiste malayaniyi fiille değil de sözde malayani olarak açıklar. Önce mübah olan malayaniyi ele alır ve onlarla vakit geçirmek yerine Allah'ı zikr vs. ile zamanın değerlendirilmesinden bahseder. En sonunda ise bir kısmı da batıla dalmaktır der ve örnek olarak da içki, fısk, haram ve ğılmanla alakalı olup haram olduklarını belirtir. Akhisârî'de ise bu hadis en kısa şerh edilen hadistir. Önceki meclislerle bağlantılı olarak bu hadisi sigara ile alakalı olarak zikreden Akhisârî böylece hadisi sözle değil fiille açıklar.

Her iki eserde de şerhlerin toplumun hem dini hem ilmi hem sosyal durumunu gösteren iyi bir kaynak olduğu görülmektedir.

Kaynakça

Abdülmecid Sivâsî, Bidâatü'l-vâizîn, Süleymaniye Ktp, Kılıç Ali Paşa, No: 1032.

Akhisârî, Ahmed Rumi, *Mecâlisü'l-ebrâr*, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, No: 1678.

-------------------, *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, (giriş ve notlar Yahya Michot), Kitap Yayınevi, İstanbul: 2015.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn,* Thk. K. R. Bilge, İbnülemin M. K. İnal, İstanbul: 1951. I-II.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, I-III.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, 2001, XXIV, ss.100-102.

Erul, Bünyamin, "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/2, 2006, ss.107-125.

Gündoğdu, Cengiz, "Abdülmecid Sivâsî" *DİA*, 2009, XXXVII, ss: 286-287.

Gündoğdu, Cengiz, *Abdülmecîd-i Sîvâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, th. M.Ş. Yaltkaya, K. R. Bilge, İstanbul: 1941. I-II.

Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents Ahmad al-Rumi al-Aqhisari and the Qadızadelis*, Oxford: 2016.

Ocak, Ahmet Yaşar, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızadeliler Hareketi'", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Osmanlı Dönemi,* İstanbul: 2017, Kitap Yayınevi, 2. Baskı, ss.218-237.

El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge, 2015.

FIKIH

17. Yüzyıl Osmanlı Fıkıhçılarının Nevazile Yönelik Fıkhî Argümantasyonu (Mehmed Fıkhî el-Aynî ve *Risâletü'd-Duhân ve'l-Kahve* Örneği)

Kaşif Hamdi Okur

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Yirminci yüz başlarında geliştirilen ve yaygınlık kazanan fıkıh tarihi şablonunda, Osmanlı fıkıhçılarının ilmi mesaisini sarf ettiği dönem "taklid dönemi" olarak nitelenen zaman dilimine denk gelmektedir. Yakın zamana kadar bu dönemle ilgili yeterli çalışma yapılmamıştır. Yapılacak monografik çalışmalar, bu dönemde fıkıh düşüncesinin durumuyla ilgili daha sağlıklı tespitlere ulaşma imkânı verecektir. İslâm ülkelerinin ve Osmanlı toplumunun tütünle tanışmasından sonra ortaya çıkan, bu maddeyi kullanmanın hükmüyle alakalı tartışmalar fıkhi düşünceye deyim yerindeyse bir canlılık getirmiştir. Bu tartışmalar bağlamında XVII. Yüzyılda birçok monografik çalışma kaleme alınmıştır. Meseleyi ele alan çalışmalardan biri de Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve* adlı telifidir. Eserde konuyla ilgili ihtilafa dikkat çekilmiş, meselenin hükmünü tespit için hangi fıkhi kavramlardan hareket edilmesi gerektiği tartışılmıştır. "Eşyada asıl olan ibahadır" kuralının Hanefi mezhebindeki yeri, tütün kullanmanın bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, o dönemde müçtehidin bulunup bulunmadığı, bu meselede hüküm verebilmek için tahric metodunun yeterli olup olmadığı gibi hususlar, risalede başlıca tartışılan mevzulardır. Bu tartışma esnasında Hanefi usul ve furû literatürüne çok sayıda atıf yapılmış, bu bağlamda tütünün hükmüyle alakalı farklı sonuçlara varan Hamevî, Nablusî gibi Hanefi fıkıhçılar eleştirilmiş, kahvenin hükmü konusunda ise yine Hanefi bir fıkıhçı olan Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'ye eleştiri yöneltilmiştir. Sonuç olarak risale, XVII. yüz-

yılda yetişmiş bir Osmanlı fakîhinin, nevazil kategorisindeki bir meseleye çözüm getirirken hangi fıkhî argümantasyonu kullandığı hususunda bir fikir verebilecek niteliktedir.

Mehmed Fıkhî el-Aynî Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebu'l-feyz Mehmed Fıkhî el-Aynî olan müellif muhtemelen 1088/1677 yılında Antep'te doğmuş[1], küçük yaşta İstanbul'a gelmiş, medrese tahsilinin akabinde oldukça genç bir yaşta, yirmi yaşından önce fetva müsevvidliği görevine başlamış[2], bilahare baş müsevvidlik, müderrislik ve fetva eminliği görevlerinde bulunmuş[3], Galata ve İzmir Mevleviyeti rütbelerini almıştır. Kaynaklarda fukahâdan olduğu özellikle belirtilen[4] müellifimizin, 1147/1734-1735 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.[5] ŞeyhülÎslâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvalarını *Behcetü'l-fetâvâ* adıyla derleyerek, nakillerini göstermiştir.[6] Bu derleme telif edildiği dönemden itibaren en çok müracat edilen fetva mecmualarının başında gelmektedir. Keza *Edebü'l-müftî* adlı eseri[7] de Hanefi literatüründe fetva usulüne dair telif edilen müstakil eserlerin ilk örnekleri arasında yer almaktadır.[8] Bunların dışında fıkıh ve diğer İslâmi ilimler sahasında tahkik mahsulü eserler kaleme almıştır.[9] Mezkur eserler içerisinde yer alan *Risaletü'd-duhân ve'l-kahve* başlıklı monografisi[10], incelememizin konusunu teşkil etmektedir. Risale, 16-18. Yüzyıllar arası fıkhi tartışmalara bir canlılık kazandıran tütün kullanmanın hükmüyle ilgili tartışmalar bağlamında ortaya konan literatürün ilgi çekici örnekleri arasındadır.

1 Osman Şahin, "Fetva Emini Mehmed Fıkhî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 44, sayı: 8, Temmuz-Ağustos-Eylül, 2008, s. 130.

2 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1705/1, v. 1b.

3 Vamık Şükrü Altınbaş, "Fetva Eminleri (Mehmed Fıkhî Efendi)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt:7, sayı: 77, Ekim 1968, s. 252.

4 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Matbaa-i Âmire 1308, IV, 229.

5 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, İstanbul 1955, II, 322; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemü'l-müellifîn*, Beyrut 1993, III, 439.

6 *Behcetü'l-fetâvâ*, İstanbul 1266, s. 2.

7 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1705/1, v. 1b-17a; a. mlf., *Edebü'l-müftî*, yayınlayan: Osman Şahin, Samsun 2009, s. 33-145.

8 Bk. Osman Şahin, *Fetva Adabı*, Samsun 2009, s. 22.

9 Eserleri için bk. Altınbaş, *agm*, s. 252; Şahin, *agm*, s. 132-137.

10 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 3229/2, v. 45b-49a.

İslâm Dünyasının Tütünle Tanışması ve İlgili Fıkhî Tartışmalar

XVI. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasına girmiş olan, XVII. yüzyıldan itibaren yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanan tütün ve tütün mamulleri,[11] üretimi ve ticareti itibariyle ekonomik ve sosyal açıdan çeşitli düzenlemelerin ve tartışmaların odağında yer aldığı gibi, fıkhî açıdan da farklı görüş ve yaklaşımların ortaya konduğu teliflerden müteşekkil bir literatürün doğmasına vesile olmuştur. Hükmü naslarda açıkça ifade edilmeyen, önceki müçtehitlerin içtihatlarında yer almayan tütün kullanımı meselesi, nevazil niteliğinde bir mesele olarak XVII. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. Bu bağlamda tütün kullanmayı haram, mekruh veya mubah kabul edenler bulunmakla birlikte, asıl tartışma haram ve mubah kabul edenler arasında cereyan etmiştir.[12] Tütün kullanmanın mubah olduğunu savunanlar, haramlığın şerî bir hüküm olduğunu, bu hükmü verecek kudrette olan müçtehitlerden tütün konusunda bir beyan nakledilmediğini, dolayısıyla "eşyada asıl olan ibâhadır" ilkesi gereği tütün kullanmanın mubah olacağını ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil haram olduğunu savunanlar ise çeşitli gerekçelere dayanmışlardır. Bazıları tütünün pis, selim tabiatlı kişilerin tiksindiği bir nesne olduğunu iddia etmiş, kimileri bunun yanına israf ve bidat gerekçelerini de eklemiştir. Bu bakış açısına göre tütün kullanmakta misvak vb. yöntemlerle ağzı ve dişleri temiz tutmayı amaçlayan sünnete açıkça bir muhalefet söz konusudur. Ayrıca kamu otoritesinin tütün kullanmayı yasaklaması da kimileri tarafından haramlık gerekçesi olarak kabul edilmiştir.[13] Bu ihtilaflı durum karşısında bazıları şüphe ve ihtiyat cihetini iltizam ederek haramlık görüşüne meyletmiş[14], bazıları ise tütün kullanımını en azından mekruh görmekle birlikte geniş kitlelerin tiryakilik derecesindeki yoğun kullanımını göz önüne alarak haram hükmü vermekten özellikle kaçınmıştır.[15] Tütün kullanmanın haram olduğu kanaatini taşıyan Mehmed Fıkhî el-Aynî de, bu mevzuda kaleme aldığı risalesiyle ilgili literatürde yerini almıştır.

Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin Konuyla İlgili Argümantasyonu

Aynî risaleyi telif sebebi olarak İslâm dünyasında gerek erkekler gerekse kadınlar arasında tütün kullanımının yaygınlaşmasını, dolayısıyla konunun

11 Fehmi Yılmaz, "Tütün", *DİA*, XLII, 1.

12 Şükrü Özen, "Tütün (Fıkıh)", *DİA*, XLII, 5.

13 Konuyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Hâdimî, "Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân", *Mecmûatü'r-resâil*, İstanbul 1302, s. 233-235.

14 Hâdimî, "Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân", s. 234-235.

15 Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak (İslâmda Tenkit ve Tartışma Usulü)*, hazırlayan: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990, s. 66-73.

fıkhî tartışmalara yansımasını göstermektedir. Müellifimize göre bazıları oldukça zayıf delillerle tütün kullanımının haram olduğunu ileri sürmüş, bazıları ise ifrata düşerek tütünüm yanında kahveyi de haram saymış, ilmi açıdan yetersiz olan bazı kimseler ise tütün kullanmanın helal olduğunu ileri sürmüştür. Bu son yaklaşımın yaygınlaşmaya başlaması, gerekçe olarak da artık içtihadın sona erdiğinin, tütün kullanmanın da "asıl olan ibâhadır" ilkesi çerçevesinde mubah sayılması gerektiğinin ileri sürülmesi, Aynî'yi müstakil bir telif yapmaya sevk etmiştir. Müellifimize göre ortaya koyduğu tavır tamamen din gayretine dayanmaktadır.[16]

Mehmed Fıkhî el-Aynî öncelikle tartışma zeminini oluşturacak fıkhî asılın tespit edilmesi gereği üzerinde durur. Buna göre bazı Hanefiler *eşyada asıl olanın tevakkuf olduğu* kanaatindedir. el-Mîzân[17] ve el-Bedî'[18] adlı eserlerin müellifleri bu görüştedir. Buna mukabil Hanefî ve Şâfiîlerin çoğunca tercih edilen görüşe göre *eşyada asıl olan ibâhadır*.[19] Ünlü Hanefi fakih Mergînâni, *et-Tecnîs* adlı eserinde *"haramlığı ortaya koyan bir delil açığa çıkmadıkça eşyada asıl olan ibâhadır"* ifadesini kullanmıştır.[20] Aynı kanaati *el-Hidâye* adlı eserinde de tekrarlamıştır.[21] *"Eşyada asıl olan ibâhadır"* kuralı, "O, yerde olanların hepsini sizin için yarattı..." (Bakara, 2/29) ve "De ki: Kim haram kıldı Allah'ın kulları için yarattığı ziynetleri ve lezzetli tertemiz rızıkları?..." (Arâf, 7/32) gibi nasların yanında, bir takım akıl yürütmelerle de temellendirilmiştir. Buna göre Yüce Allah kendisinin faydalanma ihtiyacı olmadığı ve başkalarının faydalanmasından da bir zarar görmediği halde, insanların faydalanıp ihtiyaçlarını gidermeleri için, faydalanmaya elverişli nesneler yaratmıştır. Bu durumda Allah'ın o nesnelerden faydalanmayı kullarına yasaklaması "hasen" (iyi) olarak kabul edilemez.[22] Ayrıca Hanefi füru literatüründen bazı meseleler de "eşyada asıl olan ibahadır" kuralını desteklemektedir.[23] Bu bakımdan İbn Nüceym'in (970/1562) "Bazı

16 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 45b.

17 Bk. Alaüddîn es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, nşr. M. Zeki Abdülber, Katar 1993, s. 199.

18 İbnü's-Sââtî, *Bedîu'n-nizâm (Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl)*, Mekke 1417, I, 138-139.

19 Bk. Taftazânî, *et-Telvîh*, İstanbul 1310, II, 452; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, Mısır 1932, II, 172 (*Teysîru't-Tahrîr* ile birlikte); İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1983, II, 101; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, Beyrut 2001, s. 314-315.

20 Mergînânî, *et-Tecnîs ve'l-mezîd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2456, v. 154b.

21 Mergînânî, *el-Hidâye*, Karaçi 1417, III, 348 (*Leknevî Şerhi* ile birlikte).

22 İlgili argüman için bk. Alaüddîn es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 202.

23 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, 46a. İlgili meseleler için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 348, IV, 277, 278; a. mlf., *et-Tecnîs ve'l-mezîd*, v. 154b.

Hanefilere göre eşyada asıl olan ibâhadır"[24] demesi müellifimizce yerinde bulunmamıştır. Aynî'ye göre bu meselede tevakkuf ise "biz bu hususta Allah katındaki hükmün haramlık mı mubahlık mı olduğunu bilmiyoruz" demektir. Bu da o eylemi yapana da yapmayana da ceza yoktur anlamına gelmektedir. Bu anlayış ile ibâhayı asıl kabul eden yaklaşım arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim ibâha da Sadrüşşerîa'nın (747/1347) ortaya koyduğu gibi,[25] bir nesneden yararlanmanın ceza gerektirmemesini deyimlemektedir.[26] Mehmed Fıkhî el-Aynî, Sadrüşşerîa'yı takip ederek "tevakkuf" yaklaşımını, "asıl olan ibahadır" yaklaşımına ircâ etmek suretiyle, "eşyada asıl olan ibâhadır" kuralını merkeze oturtmakta, akabinde de argümantasyonunu da bu kural üzerinden gerçekleştirmektedir. Ancak Sadrüşşerîa'nın ceza gerekip gerekmediğinin bilinmediğini öngören "tevakkuf" yaklaşımıyla, ceza gerekmeyeceğini kesin olarak savunan "ibaha asıldır" yaklaşımını birbirine eşitlemesi, Taftazânî (792/1390) ve İbn Kemal (940/1534) tarafından eleştirilmiştir.[27] Müellifimizin bu tartışmalara hiç temas etmediği görülmektedir.

Bu temellendirmenin ardından Aynî tütün maddesinin "asıl olan ibâha" hükmünü taşımadığını, zira bu maddenin kullanılmasında haramlık delilinin birkaç yönden mevcut olduğunu ileri sürerek konuya girmektedir. Müellifimiz bu haramlık gerekçelerini şöyle sıralar:

a. Birinci gerekçe sarhoşluk vermektir. Aynî tütünün, kullanımının ilk aşamasında sarhoşluk veren bir etki gösterdiğini ileri sürmekte ve bunu da tütün kullananların beyanlarına dayandırmaktadır.

b. Aynî'ye göre tütün *habîs* (tiksinti verici) bir maddedir. Zira selim tabiatlı olan insanlar tütünü habis görmektedirler. Selim tabiatlı insanların bir şeyi habis görmeleri, "onlara temiz (tayyib) olan şeyleri helal, murdar (habîs) olan şeyleri haram kılar" (Ârâf, 7/157) ayetinde açıkça ifade edildiği üzere haramlık gerekçesidir. Nitekim fıkıhçılar bu ayetten hareketle eti yenen hayvanların üreme organı vb. uzuvlarını yemeyi haram saymışlar, ilgili hükmü de selim tabiatlı insanların bu organları habîs kabul etmelerine bağlamışlardır.[28]

24 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Mısır 1322, s. 27. Ancak İbn Nüceym eleştiriye konu olan bu ifadeleri Nesefi'den (710/1310) nakletmiştir. Bk. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut ts., II, 590.

25 Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, İstanbul 1310, II, 633.

26 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 46a-46b.

27 Taftazânî, *et-Telvîh*, II, 625; İbn Kemal, *Tağyîru't-Tenkîh*, İstanbul 1308, s. 216

28 Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, Beyrut 1986, V, 61.

c. Tütün *fahşâ* özelliğine sahip (kötülük ve çirkinlikte haddi aşmış) bir nesnedir. Bu da selim tabiatlı kişilerin tütünden uzaklaşmasından ve sağlıklı akıl yürüten kişilerin bu maddenin kullanılmasını kusurlu bir tavır olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira ayette ifade edildiği gibi Allah fahşâyı emretmez, aksine ahlaken erdemli olan davranışları emreder (Bk. Ârâf, 7/28).

d. Tütün eziyet verici bir nesnedir. Zira tütün kullanımından kaynaklanan kötü koku, hem Müslümanlara hem de meleklere eziyet vermektedir. Hele cami gibi mekânlarda bu eziyet daha üst düzeye çıkmaktadır.

e. Tütün kullanımı israf niteliği taşımaktadır. Zira tütün içmekte gıda veya deva açısından bir fayda bulunmamaktadır. Aksine tiryakilerin durumu müşahede edildiğinde bu maddenin bedene zarar verdiği de açıkça görülmektedir. İsrafın ise haram olduğu naslarla sabittir. Tütünün nezle ve basur gibi hastalıklara iyi geldiği iddiası ise müellifimize göre gerçeği yansıtmamaktadır. Zira alanının uzmanı olan hekimlerin hiçbiri tütünü tedavi amaçlı kullanmamakta ve bir faydası olduğunu kabul etmemektedir.[29]

Bu beş gerekçeyi tütünün haramlığının göstergeleri olarak takdim eden Mehmed Fıkhî el-Aynî şu soruyu da yöneltir: Hangi aklı başında insan dini ve dünyevi hiçbir faydası olmayan tütünü yakmak suretiyle malını israf eder? Böyle bir tavır la'b (oyun), lehv (eğlence) veya abes (amaçsız eylem) kapsamındadır. Zira mükellef bir insanın iradi bir eylemi, dini veya dünyevi bir fayda taşımıyorsa bu üç kategoriden birine girer. Bunlar ise istisnaları bir tarafa, naslarda sürekli yerilen kavramlardır. Müellifimize göre tüm bu değerlendirmeler tütün adı verilen meşum maddenin haramlığını ortaya koyar. Bunun helal olduğunu söyleyenler ya ayaktakımı (merzûl) avam sınıfı ya da Allah'ın yardım ve desteğini çektiği (mahzûl) âlimlerdir. Tütün kullanmanın küçük bir günah olduğu şüphe götürmez. Ancak beş şey küçük günahı büyük hale çevirir: ısrarla işlemek, önemsememek, işlemekten haz duymak, işlediği için iftihar etmek ve ilgili eylemin toplumda örnek alınan âlimler tarafından işlenmesi.[30] Tütün kullanmakta bu beş özelliğin beşi de mevcuttur. Mehmed Fıkhî el-Aynî, tütünün helal olduğunu iddia eden iki âlime göndermede bulunur. Bunlardan birisi *el-Eşbâh* şerhinde bu meseleye temas eden Hamevî (1098/1687),[31] diğeri de bu konuda müstakil bir

29 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 46b-47a.

30 Bu husus için bk. İbrahim Beycûrî, *Tuhfetü'l-mürîd fi şerhi Cevhereti'-tevhîd*, Beyrut 2007, s. 215.

31 Ahmed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, Beyrut 1985, I, 225.

risale kaleme alan Nablusîdir (1143/1731).[32] Müellifimiz göre bu iki âlim de bu meselede hem kendileri sapmışlar hem de başkalarını saptırmışlardır.[33]

Bu bağlamda Aynî tütünün kamu otoritesi tarafından yasaklanmasının onun haramlığı için başlı başına bir delil teşkil etmeyeceğini söyleyerek, aksi görüşü savunan Haskefî'yi (1088/1677) eleştirir.[34] Zira kamu otoritesinin yasağını dinlememek, tütün kullananların en fazla tazir cezasına çarptırılmasını gerektirir. Çünkü kamu otoritesinin masiyet olmayan her emrine uymak vaciptir. Öte yandan tütün yasağı tutarlı bir şekilde uygulanmamaktadır. Başkentte açıkça içilmesi yasaklanmıştır. Ama devlet tütün yetiştirenden de ticaretini yapandan da vergi almaktadır. Bu tavır ise zımnen tütünün onaylanması anlamına gelmektedir. Aynî bundan dolayı tütünün haram olduğunu ifade etmekle birlikte, satımının da yasaklanması gerektiğini söyleyen Şürünbülâlî'nin (1069/1659) tavrını tutarlı bulur.[35]

Müellifimizin konuyla ilgili temas ettiği bir diğer mesele de içtihadın inkırazı meselesidir. Bu bağlamda Aynî, tütün kullanmayı mubah sayanların şu itirazını gündeme getirir: "Tütün kullanımı ortaya çıkmadan önce müçtehitler tarih sahnesinden çekilmiştir. Onların kitaplarında tütünün haram olduğuna ilişkin sarih bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla tütün "asıl olan ibâhadır" kuralı gereği mubah kabul edilmelidir." Müellifimize göre bu çok yanlış bir değerlendirmedir. Zira müçtehit olmayan fıkıh âlimleri de kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelerin hükümlerini müçtehitlerin kullandığı delilerden hareketle tespit etmişlerdir. Afyon kullanmanın hükmü örnek olarak verilebilir. Nitekim sonraki dönem fıkıhçıları akıl sağlığına zarar verdiği için afyon kullanmanın haram olduğunu ifade etmişlerdir.[36] Bu mesele de önceki müçtehitlerin eserlerinde açıkça yer almamaktadır. Ancak ilgili kaideden hareketle birçok maddenin hükmü tespit edilebilir. Bu işlem ise kıyas olmayıp tahricdir. Tahric yapabilen fıkıhçıların ortadan kalktığını ise kimse söylememiştir. Öte yandan içtihat yeterliliğine sahip müçtehitlerin ortadan kalktığı ifadesi mutlak olarak anlaşılamaz. Bununla mutlak müçtehitlerin tarih sahnesinden çekildiği kastedilmektedir. Literatürdeki ifadeler bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Ancak mukayyed

32 Abdulganî en-Nablusî, *es-Sulhu beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati'd-duhân*, nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dımeşk 2015.

33 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 47b.

34 Haskefî'nin yaklaşımı için bk. *ed-Dürrü'l-muhtâr*, Beyrut 2002, s. 678; *ed-Dürrü'l-müntekâ*, Beyrut 1998, IV, 251 (*Mecmeu'l-enhur* ile birlikte).

35 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 47b-48a. Şürunbülâlî'nin yaklaşımı için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Riyad 2003, III, 366.

36 Bk. Haddâdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, İstanbul 1323, II, 228; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 678.

müçtehitlere, diğer bir ifadeyle meselede müçtehitlere gelince her dönemde bu yeterliliği haiz fıkıhçılar bulunmaktadır. Zira yeni ortaya çıkan meselelerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Taftazani'nin "zamanımızda içtihat yeterliliğini elde etmenin yolu, füru meselelerinde mümarese kazanmaktır"[37] sözü de bu hususu vurgulamaktadır.[38]

Tütünle alakalı tespitlerinin ardından kahvenin hükmünü ele alan Aynî'ye göre kahve içmek, "asıl olan ibâhadır" kuralı gereği mubahtır. Zira kahvede sarhoşluk verme, habis olma, israf vb. gibi haramlık gerekçeleri bulunmamaktadır. Bilakis kahve *tayyibât*tan yani selim tabiat sahiplerinin habis görmediği ve uzak durmadığı maddelerdendir. Kahve içmenin sağlığa zararı olmadığı gibi, insana dinçlik verdiği için aktivite artışına da yol açmaktadır. Kahvenin verdiği dinçlikle yapılan eylem mubahsa, kahve içmek de mubah; ibadetse kahve içmek de ibadettir. Zira vesileler de amaçların hükmüne tabidir. Kahve kıyas yoluyla haram kılınamaz, zira burada sarhoşluk vermek, zararlı ve habis olmak gibi haramlığı gerektirecek bir illet yoktur. Birçok âlim kahve içmenin helal olduğuna fetva vermiş ve kahveyi bizzat kullanmıştır. Müellifimiz kendisi de geceleri kitap mütalaası ve gece ibadeti için kahvenin faydasını gördüğünü ifade etmektedir. Dolayısıyla Aynî'ye göre kahvenin bırakınız haramlığını, kerahatinden bahsetmek de mümkün değildir. Bu bağlamda Ebussuûd Efendi'ye (982/1574) izafe edilen bir fetva da müellifimizce eleştirilmiştir. "Kahve içmek mubah mıdır değil midir?" sorusuna Ebussuûd'un "Fasıkların sürekli olarak içmeyi itiyat haline getirdikleri bir şeyin mubah olduğunu söylemek, Allah'tan korkan bir kişinin cesaret edebileceği bir iş değildir." cevabını verdiği nakledilmektedir.[39] Aynî'ye göre bu cevabın doğru olduğunu gösterecek bir usul kuralı da bu cevabı destekleyecek ferî meseleler de bulunmamaktadır.[40] Ebussuûd'un bu cevabının tesirinde kalarak tütünün yanında kahve içmenin de haram olduğunu savunan[41] Ahmed er-Rumî el-Akhisârî (1041/1631)[42] de müellifimizin eleştirilerinden payını almıştır. Böyle bir eşitleme bırakınız muttaki bir âlimi, selim tabiatlı ve sağduyu sahibi birisinin de kabul edebileceği bir şey değildir. Kahve içmek

37 Taftazânî, *et-Telvîh*, II, 640.

38 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 48a-48b.

39 Veli b. Yusuf, *Mecmua-i Fetâvâ*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1696, vr. 85a.

40 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 48b.

41 İlgili yaklaşım için bk. Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", nşr. Yahya Michot, (*Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, İstanbul 2015, s. 86-96) içinde, s. 88.

42 Akhisârî'nin vefat tarihi için bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, İstanbul: IRCICA, 2010, I, 273.

için fasıkların bir araya gelmesi veya kahvehanelerde yakışıklı delikanlıların garsonluk yapması, kahve içmenin haram sayılması için bir gerekçe teşkil etmez. Bu hususta en ufak bir tereddüt bulunmamaktadır.[43]

Değerlendirme

Tütün bitkisine ve tütün kullanmaya temas eden bir ayet ve hadis bulunmaması, bu hususla ilgili müçtehid imamlardan bir görüş nakledilmemesi, XVII. yüzyıl fıkıhçılarının meseleyi ele alırken mevzuya has argümanlar geliştirmelerini zaruri kılmıştır. Bu bağlamda sarf edilen mesai de söz konusu dönemde fıkhî düşünceye deyim yerindeyse bir "canlılık" getirmiştir.[44] Tartışmalar içerisinde konumunu tütün kullanmayı haram sayanlar arasında belirleyen Aynî de kendisine hareket noktası olarak "eşyada asıl olan ibahadır" kuralını seçmiştir. Mamafih usul literatüründe şeriatın vürudundan önce "adem-i muâhaze" anlamında kullanılan "ibâha-i asliyye" ve şeriatın vürudundan sonra "tahayyür" anlamında kullanılan "ibâha-i şeriyye" kavramları etrafında tartışmalar yaşanmıştır. Mâturidî (333/944), Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1090) gibi Hanefî usulcüler, insanlığın ilk insandan itibaren vahye muhatap olduğu noktasından hareketle mutlak anlamda bir "aslî ibâha" kavramından bahsedilemeyeceğini ileri sürmüş, bu kavramın ancak fetret dönemi olarak addedilen zaman dilimlerinde bazı meseleler için "adem-i muâhaze" anlamında kullanılabileceğine dikkat çekmişlerdir.[45] Şeriatın vürudundan sonra ise meselelerin hükmü, şerî deliller çerçevesinde tespit edilecektir. Bu bağlamda Pezdevî sonrası dönem Hanefi usul kaynaklarında Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (493/1099-1100) atfen "haramlığı ortaya koyan bir delil bulunmadıkça emvâlde asıl olanın ibâha olduğu" kuralının ittifakla benimsendiği ifade edilmiş ve bu husus "O, yerde olanların hepsini sizin için yarattı..." (Bakara, 2/29) ayetine dayandırılmıştır.[46] Râzî (606/1209) ve takipçisi olan usulcüler de "eşyada asıl olan ibahadır" kuralını, naslardan hareketle "faydalı olan şeylerde asıl olan ibâha; zararlı olan şeylerde asıl olan tahrîmdir" şeklinde formüle et-

43 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 49a.

44 Özen, "Tütün (Fıkıh)", s. 5.

45 Bk. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, nşr. M. Zeki Abdülber, Kahire 1992, s. 663 vd.; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, Beyrut 2014, s. 455-456; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 2005, s. 306-307; Sığnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*, Riyad 2001, III, 1406-1408; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, III, 95-96.

46 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 96; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 101; Emir Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, Mısır 1932, II, 172; Seyyid Bey, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 80.

mişlerdir.[47] Nitekim Akhisârî de tütünün hükmünü belirlerken bu formülasyonu esas almıştır.[48]

Konuyla alakalı bu tartışmalara temas etmeyen Âynî daha ziyade Hanefî furû literatürüne atıf yapmış, Merğînânî'den naklettiği (ان الاشياء على اصل الاباحة ما لم يتبين دليل الحرمة) "haramlığı ortaya koyan delil tebeyyün etmedikçe eşyada asıl olan ibâhadır" kuralını hareket noktası kabul etmiştir. Bu bağlamda tütünün "asıl olan ibâha" kapsamında olmadığını, zira bu maddenin haram olduğunu gösteren açık deliller bulunduğunu ileri sürmüştür. Gerekçe olarak da tütünün müskir, habîs, fahşâ niteliği taşıyan, eziyet veren bir madde olduğunu savunmuş, tütün almak için yapılan harcamayı da israf olarak nitelemiştir. Tütün kullanmanın sağlık açısından da hiçbir yararı olmadığını savunan Aynî, bundan dolayı ilgili maddeyi içmeyi la'b, lehv ve abes kapsamında değerlendirmiştir. Aynî tarafından kullanılan argümanların bir kısmı Akhisârî'de de mevcuttur. Gerekçelendirmede Aynî'nin Akhisârî'den etkilendiği anlaşılmaktadır.[49] Buna mukabil tütün kullanmanın mubah olduğunu ortaya koymak için emsallerine göre oldukça kapsamlı bir monografi kaleme alan Nablusî de bu gerekçelerin bir kısmına temas etmiştir. Nablusî'ye göre ise ilgili gerekçeler sübjektif iddialardan ibarettir.[50] "İbâhanın asıl olduğu" kuralına her üç fakih de temas etmekle birlikte Aynî'ye göre tütünün haramlığı gösteren deliller bulunmakta, Akhisârî'ye göre de tütün zarar verici bir madde niteliği taşımaktadır. Tam tersi bir yaklaşıma sahip olan Nablusî'ye göre ise tütün akla ve bedene zarar vermeyen bir maddedir. "Asıl olan ibâhadır" kuralı gereği, hakkında nas bulunmayan, akla ve bedene zararlı olmayan her türlü maddeyi kullanmak mubahtır. Dolayısıyla tütün kullanmak da mubahtır.[51] Tütün içmenin bazı insanlara zarar vermesi, o kişiler için bu maddeyi kullanmanın haram olmasını gerektirir. Bu durumdan hareketle genel anlamda tütün kullanmanın haram olduğu iddia edilemez. Nitekim bal helal bir gıda maddesidir ve şifa özelliği taşıdığı naslarla sabittir. Ancak bala karşı alerjisi olan kişiler de bulunmaktadır. Bu durumda ilgili kişilerin bal yiyerek kendilerine zarar vermelerinin haram olduğu söylenebilir ancak mutlak

47 Râzî, *el-Mahsûl*, Beyrut 1988, II, 541; Urmevî, *et-Tahsîl*, Beyrut 1988, II, 311, 314; Beydâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, Beyrut 2009, s. 171; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Beyrut ts., IV, 352.

48 Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", s. 94; a. mlf., *Mecâlisü'l-ebrâr*, Dehli 1285, s. 586 (*Hazînetü'l-esrâr* isimli Urduca çevirisiyle birlikte).

49 Bk. Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", s. 96, 92; a. mlf., *Mecâlisü'l-ebrâr*, s. 584, 588-589.

50 Bir karşılaştırma için bk. Nablusî, *es-Sulhu beyne'l-ihvân*, s. 68, 86, 118.

51 Nablusî, *es-Sulhu beyne'l-ihvân*, s. 132 vd.

manada balın haramlığından bahsedilemez. Tütün içmekte de aynı durum söz konusudur.[52]

Tartışmanın odağını tütün kullanmanın insan aklına ve bedenine zarar verip vermediği hususu oluşturmaktadır. Nablusî'ye göre hiçbir zararı olmadığı gibi, kullananların beyanına göre tütünün balgamı kesmek ve dişleri kuvvetlendirmek gibi faydaları da vardır.[53] Buna mukabil Akhisârî'ye göre tütün kullanmak sağlığa zararlıdır, bir takım faydaları olsa bile verdiği zarar daha fazladır.[54] Aynî'ye göre ise uzman hekimler tütünü tedavilerinde kullanmadıkları gibi, sağlığa yararlı olduğu iddiasını da kabul etmemektedirler.[55] Görüldüğü üzere fıkhî hükmü belirlemede etkili olan husus, dönemin fakihlerinin bu maddeyi kullanmanın insan sağlığı üzerindeki etkileri konusunda farklı kanaat beslemeleri olmuştur. XVII. yüzyılda tütün, kullanıcıları tarafından neredeyse her derde deva bir ilaç gibi telakki edildiği görülmektedir.[56] Bu kanaatin yerleşmesinde pazar payını genişletmek isteyen Avrupalı tüccarların propagandalarının etkisi de dikkatten kaçmamalıdır.[57] Bu bağlamda İspanyol Eczacı Nicolas Monardes'in eserinden Şaban b. İshâk el-İsrâîlî (İbn Cânî) adlı hekim tarafından Arapçaya uyarlanan *Risâle fî menâfii'd-duhân* adlı metin[58] de kimi âlimler arasında tütün kullanımı hakkında olumlu bir kanaatin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Ancak tıp ilminin günümüzde tütün kullanımının insan sağlığına etkisiyle ilgili ulaştığı sonuçlar[59] bu kanaatlere dayalı iyimser fıkhî yaklaşımın sürdürülmesine imkân vermemektedir.[60]

Aynî'nin meselede içtihadın ve tahricin hiçbir zaman ortadan kalkmadığı, mutlak müçtehitler sonrası dönemde de fıkıhçıların tahric metodu kullanarak yeni meselelere çözüm getirdiklerine ilişkin tespitlerde ve afyonun

52 Nablusî, *es-Sulhu beyne'l-ihvân*, s. 80-81.

53 Nablusî, *Nihâyetü'l-murâd fi şerhi Hediyyeti İbni'l-'İmâd*, Dımaşk 2004, s. 580-581; a. mlf., *es-Sulhu beyne'l-ihvân*, s. 46-58.

54 Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", s. 95, 94.

55 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 47a.

56 Bk. Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", s. 93.

57 Özen, "Tütün (Fıkıh)", s. 5.

58 Nicolas Monarides, *Risâle fî menâfii'd-duhân*, çev. Şaban b. İshâk el-İsrâîlî (İbn Cânî), nşr. Muhammed Edîb el-Câdir, Dımeşk 2015, s. 45-57 (*es-Sulhu beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati'd-duhân* ile birlikte).

59 Bk. Alparslan Özyazıcı, *Alkollü İçkiler Sigara ve Madde Bağımlılığı*, Ankara 2007, s. 123-157.

60 Bu hususta bk. Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2009, sayı: 11, s. 26.

hükmünü örnek vermesinde Akhisârî'yi[61] takip ettiği anlaşılmaktadır. Tütün kullanmanın kamu otoritesi tarafından yasaklanmasının başlı başına bir haramlık delili sayılamayacağı konusunda da Nablusî[62] ile aynı çizgidedir. Tütün kullanmanın haramlığı noktasında Akhisârî ile hemfikir olan Aynî, kahve içmenin mubah olduğu hususunda ise Nablusî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Bu bağlamda Akhisârî'nin kahve konusunda kendisine dayanak yaptığı Ebussuûd'un fetvasının gerek usûl gerekse furû açısından sağlam bir delile dayanmadığını ileri sürmüştür. Mamafih Ebussuûd'un kahve ile ilgili fetvaları incelendiğinde ilgili dönemde kahvehane adıyla anılan mekânlarda, fâsık (dini duyarlılığı zayıf) olarak nitelenen kişilerin kahve yanında esrar almaları, meşru olmayan eğlenceler yapmaları nedeniyle kahveye tavır aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilim mütalaasında dikkati toplamak veya yemeği hazmetmek maksadıyla kahve içmenin hükmüyle ilgili bir soruya "Feseka[nın] âlet-i lehv ve fücur ile içdikleri mekruhu adam istîmâl mi eder?" cevabını vermesi bu tepkinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Keza "Zeyd-i vâiz vaazında kahve içmek helaldir, Mekke'de ve Medine'de içerler ben dahi içerim, dese Zeyd-i mezbûra ne lazım gelir?" sorusuna "Kürsüden döğe döğe indirilip hacir olunmak lazımdır." cevabını vermesi de aynı bağlamdadır.[63] Ancak Aynî'nin de dikkat çektiği gibi, bir takım arızi sebepler dolayısıyla tütün ve kahveyi aynı hükme tabi tutmak, değil ulemanın sağduyu sahibi avamın dahi kabullenebileceği bir şey değildir.[64] Kahvenin hükmü konusunda meselede müçtehit kabul edilen[65] Ebussuûd'a muhalefet etmesi de Aynî'nin, konuyla alakalı ortaya koyduğu fıkhî argümanlara duyduğu güveni göstermektedir.

Sonuç

İslâm dünyasının XVI. yüzyıldan itibaren tanıştığı kahve ve tütün gibi maddeleri kullanmanın hükmü meselesi, dönemin fıkıhçılarını çeşitli argümanlar geliştirmeye zorlamıştır. İçtihat ameliyesi sona erdiği için bu maddelere "asıl olan ibâhadır" kuralının uygulanacağını ileri sürmek, isabetli bir dav-

61 Bk. Akhisârî, "er-Risâletü'd-duhâniyye", s. 90-86.

62 Bk. Nablusî, *es-Sulhu beyne'l-ihvân*, s. 90-115; a. mlf., *Nihâyetü'l-murâd*, s. 577-578.

63 Ebussûd'un kahve ile ilgili fetvaları için bk. Veli b. Yusuf, *Mecmua-i Fetâvâ*, v. 85a-85b; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülİslâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 148-149.

64 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâletü'd-duhân ve'l-kahve*, v. 49a.

65 Bk. Kefevî, *Ketâibu Âlâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Numâni'l-muhtâr*, Ragıb Paşa Ktp., nr. 1041, v. 92b, 398a.

ranış olarak gözükmemektedir. Buna mukabil mutlak içtihadın sona erdiği ifade edilebilirse de meselede içtihat edebilecek fıkıhçıların her dönemde mevcut olduğu ifade edilmiştir. Fetva usulü ile ilgili monografisinde kendi döneminde içtihat ehliyetine sahip kimse bulunmadığını ifade eden[66] müellifimizin tütünle ilgili risalesinde mutlak müçtehit ve meselede müçtehit ayırımına giderek, yeni ortaya çıkan meselelerin hükmünü tespit için her dönemde meselede içtihat etme yeterliliğine sahip fıkıhçıların mevcut olduğunu söylemesi de bu açıdan dikkat çekicidir. Ayrıca içtihat yeterliliğine sahip olmayan fıkıhçıların müçtehitlerin vaz ettiği kaidelerden hareketle tahric yoluyla yeni meselelere çözüm getirebileceği tespiti de hem vakıaya mutabık hem fıkhın işleyiş biçimine uygundur. Nitekim içtihat derecesine erişmemiş fıkıhçıların da nasların delaletinden hareketle birtakım sonuçlara ulaşabileceği hususu dönemin müelliflerince kabul edilmektedir.[67] Aksini tasavvur ederek fakihin görevini sadece kitaptaki tespiti okuyup nakletmekle sınırlamak -literatürde bu yönde bazı tespitler olsa da- fıkhın mahiyetiyle bağdaşan bir tasavvur değildir. İçtihat çağrısının henüz toplumun ıslahına yönelik bir söylem haline gelmediği XVII. yüzyılda, umumi kaideler, nasların delaleti ve tahric gibi yöntemlerin dönemin fıkıhçılarının nev-zuhur meselelere çözüm getirmesinde yeterli görüldüğü söylenebilir. Tütün meselesiyle ilgili tartışmalar da bunun bir örneğidir. Aynî'nin haramlık delili olarak ileri sürdüğü gerekçelerin bazılarının sübjektif bir nitelik taşıdığı açıktır. Günümüzde ise tütün kökenli maddeleri kullanmanın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alan husus, bu maddeleri kullanmanın insan sağlığına verdiği zarar ve bu zararın boyutları olmuştur. Bu bakımdan tebliğ boyunca ele aldığımız tartışma ve argümanlar, dönemin fıkhî bakış açısını yansıtan tarihsel birer veri niteliği taşımaktadır.

66 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, s. 57, 85, 140.
67 Bk. Hâdimî, "Risâletân alâ hazriyyeti'd-duhân", s. 234.

17. Yüzyılın Büyük ŞeyhülÎslâmı Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin İlmî Kişiliği ve Osmanlı Hukukuna Bazı Katkıları

Süleyman Kaya

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

I. Giriş

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin ilmi kişiliğine dair pek bir çalışma tespit edemedik. Aynı zamanda güçlü bir şair olup Divan sahibi olan Zekeriyazâde edebi yönüyle ona yakın YL ve doktora tezine konu edildiği gibi hakkında kitap ve makaleler de yazılmıştır. Edebi yönüne dair birçok çalışma olmasının neticesi olarak *DİA* maddesi de bir edebiyat hocamız tarafından yazılmış ve dolayısıyla önemli ölçüde edebi kişiliği tanıtılmıştır. Halbuki Zekeriyazâde ilmi yönü de çok güçlü bir şeyhülİslâmdır.

Bu tebliğin ortaya koymak istediği iki husus vardır: Birincisi; Osmanlı ilmiyesi üzerinde yeterince çalışma yapılmadığına Zekeriyazâde özelinde dikkat çekmek. İkinci husus Zekeriyazâde'nin güçlü ilmi kişiliğine vurgu yapmak. Bu çerçevede üç şey yapılacaktır. İlk olarak Osmanlı ilmiyesinin Zekeriyazâde'nin ilmi kişiliğine dair ifadelerine yer verilecek, ardından Osmanlı dönemine has belli bir uygulamanın (icâreteyn) ortaya çıkması ve hukuki zemininin hazırlanmasında Zekeriyazâde'nin rolü ve böylece belli bir alanda verdiği fetvaların sonraki döneme etkisi gösterilmeye çalışacaktır. Son olarak Zekeriyazâde'nin zekat ve öşre dair fetvalarını yüz yıl sonra şeyhülİslâmlık yapan Abdurrahim Efendi fetvalarıyla dil ve üslup itibariyle mukayese edip onun Türkçe fetva diline katkılarına dair bir şeyler söylenecektir.

ŞeyhülÎslâm Bayramzâde Zekeriya Efendi'nin oğlu olan Yahya Efendi 969/1561 tarihinde İstanbul'da doğdu. Babasından ve Abdülcebbarzâde Derviş Mehmed Efendi'den ders aldı. 988/1580'de ŞeyhülÎslâm Malûlzâde Mehmed Efendi'den mülâzemet alarak ilmiye mesleğine girdi. 995/1587'de Atik

Ali Paşa Medresesi, 998/1590'da Haseki Sultan Medresesi, 1000/1592'de Sahn medreselerinden birinde görevlendirildi. 1002/1594'de Şehzâde, 1003/1595'de Üsküdar Valide Medresesi'ne atandı. 1004/1596'da Halep, 1005/1597'de Şam kadısı oldu. 1006/1598'de Mısır kadısı, sonra bir ara Bursa kadısı ve 1010/1602 yılında Edirne kadısı oldu. Zilhicce 1012/Mayıs 1604'de İstanbul kadılığına atandı. Şaban 1013/Ocak 1605'de Anadolu Kazaskeri, kısa süre sonra Zilhicce 1013/Mayıs 1605'de Rumeli Kazakeri oldu. 1018/1610'da ikinci, 1026/ 1617'de üçüncü kez Rumeli kazaskerliğine atandı. 10 Receb 1031/21 Mayıs 1622 yılında şeyhülİslâm oldu. Zilhicce 1032/Ekim1623'de azledildi. 14 Şaban 1034/22 Mayıs 1625'de ikinci kez meşihate getirildi. Receb 1041/Şubat 1632'de azledildi. 7 Receb 1043/7 Ocak 1634'te üçüncü kez meşihate atandı. 18 Zilhicce 1053/27 Şubat 1644'te vefat edinceye kadar bu görevi sürdürdü. Bu kısa hayat hikayesi aynı zamanda ilmiye tarikinde yürünen yolları özetliyor. Zekeriyazâde 1580'de başlayan yolculukta, yedi yıl sonra müderris, 16 yıl sonra kadı, 25 yıl sonra kazasker ve 42 yıl sonra şeyhülİslâm olmuştur. Babası Zekeriya Efendi Mayıs 1592'de meşihat makamına geldiğinde Yahya Efendi müderrislik yapıyordu. Babası 1593'te vefat ettiğinde müderrislik yapmaya devam ediyordu. Babasının vefatından ancak üç yıl sonra kadı olabilmişti.

Zekeriyazâde Yahya Efendi hakkında Müstakimzâde "Ebussuud Efendi'den sonra gelen müftîlerin mümtazı"[1], Katip Çelebi *Fezleke*'sinde Şeyhülİslâm Yahya Efendi'nin Vefatı başlığında, "Müftîlik Ebussuûd Efendi'de kemalin bulup bunlarda hatm oldu"[2], Şeyhî *Zeyl-i* Şekâyık'ta "Rezânet-i fetvası müsellem"[3], Muhammed Emin b. Fazlullah ed-Dımaşki *Hulâsatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hadi aşer*'de Yahya Efendi'nin mülâzımlarından olan babasından naklen "Yahya Efendi, ulema-yı meşrık ve mağribin sultanı, ulûm-i cüziye ve külliyede şeyh-i kül idi, vâhidu'z-zaman sâni'n-Numan ... idi",[4] ifadelerini kullanmışlardır. *İlmiyye Salnâmesi*'nde ise "Devrinin Ebussuûd'u derecesinde ihrâz-ı şan etmeye muvaffak oldu" ifadesi yer alır.[5]

Yahya Efendi'nin ilmî duruşunu ortaya koyan iki olay zikredilebilir: 1014/1606 yılında Yahya Efendi Rumeli kazaskeri iken bir gün Divan'da sadrazam Derviş Paşa bir adamın katlini emreder. Yahya Efendi sebeb-i katli sorunca sadrazam, "O senden sorulmaz" diye cevap verir. Yahya Efendi der-

1 Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin Efendi, *Devhatü'l-meşâyıh*, yy., ty., s. 47.

2 Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Fezleke*, İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası, 1287, c. 2, s. 232.

3 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal (haz.), *Divan-i Yahya*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334, s. 26.

4 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Divan-i Yahya*, s. 27.

5 *İlmiyye Salnâmesi*, İstanbul: Meşihat-i Celile-i İslâmiyye, 1334, s. 443.

hal Divan'dan ayrılıp kazaskerlik vazifesini bırakır. Sultan 1. Ahmed olayı duyunca Yahya Efendi'ye niçin görevinden ayrıldığını sorar. Şöyle cevap verir: "Kazâ emanettir, padişah kazaskerleri istimâ-i deâvî, ihkâk-ı hak, mazlumları sıyânet için nasbeyler. İcab-i şer'î yok iken bugün bir adam katl olundu. Artık benim için icra-yı kazâya imkan kalmadığından terk-i mansıba mecbur oldum." Padişahın Derviş Paşa hakkındaki kanaati zaten olumsuzdur, bu olay üzerine aynı gün sadrazam idam edilir.[6]

Yahya Efendi'nin meşîhati döneminde bir gün Fatih Camii kürsüsünde Hurşid Çavuşoğlu isimli Kadızâdeli etbâından olan bir şeyh Yahya Efendi'ye ait bir gazelin matlaı olan şu beyti okur:

Mescidde riya-pîşeler etsin ko riyayı
Meyhaneye gel kim ne riya var ne mürâyî

Şeyh Hurşid beyti okuduktan sonra "Kim bu beyti okursa kafir olur, bu beyit apaçık küfürdür", gibi sözler söyler. Erbab-ı şiirden olan ve beytin Yahya Efendi'ye ait olduğunu bilen bazı kimseler "Müfti-yi asrı tekfir etmek de ne demek!" diyerek vaaz meclisini terk ederler. Şeyhülİslâm bu olayı duyduğunda Şeyh Hurşid'i cezalandırmak bir yana onu kınayacak ifadeler dahi kullanmamıştır. Ancak Yahya Efendi, Birgivî Mehmed Efendi'nin torunu Kazasker İsmetî Efendi'ye "Ceddin bu aleme ne gûne tohum-i niza ve şikâk ekmiştir, bilir misin?" demiştir.[7]

Zekeriyazâde, fetvalarına en çok müracaat edilen birkaç şeyhülİslâmdan birisidir. Osmanlı ilmiyesinin, fetvaları üzerine en çok çalışma ve derleme yaptıkları iki şeyhülİslâm Ebussuûd Efendi ve Zekeriyazâde Yahya Efendi'dir. Zekeriyazâde'nin fetvalarını üç farklı kişinin derlediğini görüyoruz. Birincisi fetva eminliğini yapan, daha sonra şeyhülİslâm olan Esirî Mehmed Efendi'nin (v. 1092/1682) derlediği *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* olup bu derlemenin kütüphanelerde birçok nüshası vardır. Bu mecmuanın *Mulahhas Fetâvâ* isimli özeti de vardır. İkincisi, Filibe kadısı Fındık Mustafa b. Şeyh Mehmed'in (v. 1105/1694), Esirî Mehmed Efendi'nin derlediği fetvaların yanı sıra nakillerini ve diğer bazı şeyhülİslâm fetvalarını ekleyerek derlediği *Nûru'l-fetâvâ*'dır. Mustafa Efendi bu mecmuanın belli bölümlerini geliştirerek müstakil eser haline de getirmiştir. Üçüncüsü Zekeriyazâde'nin talebesi Abdülcelil b. Mustafa Aksarayî'nin mecmuasıdır. Aksarayî de mecmuasına az da olsa sair şeyhülİslâmlara ait fetvaları almıştır.[8]

6 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Divan-i Yahya*, s. 5-6.
7 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Divan-i Yahya*, s. 46-47.
8 Özen, Şükrü, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul 2005, c. 3, sy. 5, s. 291-296.

II. Zekeriyazâde'nin Fetvalarının Hüküm Açısından Sonraki Döneme Etkisi[9]

Zekeriyazâde'nin hüküm açısından sonraki döneme etkisini tespit edebilmek için icâreteyn uygulamasına dair fetvalarını kendisinden önceki ve sonraki dönemlerde bu uygulamaya dair tespit edebildiğimiz tüm fetvalarla mukayese edeceğiz.

a. İcâreteyn Uygulaması ve Ortaya Çıkışı

İcâreteyn uygulamasını, onu sair kira akitlerinden ayıran temel özelliklerini ortaya koyacak şekilde şöyle tanımlayabiliriz: İcâreteyn; vakıf binanın, belli bir peşin meblağ ödeyen veya tamiratını yapan kimseye kayd-ı hayat, evlada intikal ve ferâğ hakları bulunmak şartıyla kiralanmasıdır. Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere icâreteynin en temel özellikleri; biri muaccel diğeri müeccel çift kira bedelinin bulunması, kayd-ı hayat şartıyla tasarruf imkanının bulunması, bu tasarruf hakkının evlada intikal etmesi ve bedel karşılığında bir başkasına devredilebilmesidir.

İcâreteyn öncesinde sadece arazinin aynı haklarla, yani kayd-ı hayat, evlada intikal ve ferâğ haklarıyla kiraya verilebileceği kabul ediliyordu. İcâreteyn ile mütevellilere vakıf binaların da bu şekilde kiraya verilebilmesi imkanı getirildi.

İlgili kaynaklardan anlaşıldığına göre icâreteyni ortaya çıkaran en önemli sebep, yanan veya zaman içerisinde harap olan vakıf mülklerin yeniden inşa edilebilmesidir. Özellikle büyük yangınlarda bazı mahallelerin topyekun yanması söz konusu olabilmektedir ki aynı mahallede birçok akârı bulunup, bunların dışında geliri olmayan bir vakfın yeniden inşa için yapabileceği pek bir şey yoktur. Bu noktada mütevellilerin daha ziyade vakıf mülkü icâre-i vâhide ile kiralayıp masrafı kira bedelinden düşmeye razı kiracılar bulmaya çalıştıkları söylenebilir. Ancak kiracıların kendileri için çok da avantajlı olmayan bu yolu tercih etmedikleri anlaşılmaktadır.

Mütevellilerin vakıf mülkü icâre-i vâhide ile kiralayıp tamir edecek kiracı bulamadıkları durumlarda, başvurdukları yolun mukâtaa olduğu görülmektedir. Ancak mukâtaa her ne kadar Osmanlı öncesi Hanefi otoritelerin cevaz verdiği hikr uygulamasının Osmanlı'daki devamı olması hasebiyle meşruiyet açısından pek sorunlu görülmese de vakfın çok cüzi bir gelire razı olması, kiracının inşa ettiği binanın özel mülkü olduğu için mirasçılarına kalması gibi birçok açıdan pek de istenilen bir uygulama değildir. İşte

9 Bu başlığın hazırlanmasında önemli ölçüde *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* isimli kitabımızdan yararlandık (Klasik Yayınları, İstanbul 2015).

bu noktada Osmanlı toplumunun icâreteyn uygulamasını geliştirdiği görülür. Osmanlı ilmiyesi bu tür sorunları icâreteynle aşmak üzere öyle şartlar ve hukuki sonuçlar ihdas etmişlerdir ki sonuç hem vakıf hem de mutasarrıf için önemli bir takım avantajlar sağlamıştır. Bu durum bir yandan insanların icâreteyne rağbet etmelerini sağlarken, bir yandan da vakıf binaların ve böylece şehirlerin mamur kalmasını sağlamıştır.

Aslında vakıf mülklerin tamir masraflarının vakfın gelirleriyle karşılanmasının yaygın olduğu, ancak bazı mülklerin peş peşe yanmasının adeta icâreteyn uygulamasını zorunlu hale getirdiği anlaşılmaktadır. Şehirlerde peş peşe yangınların meydana gelmesi üzerine hem vakıf mülklerin korunması hem de şehirlerin mamur olması için 1020/1612 senesinde sâdır olan irade-i seniyye ile icâreteyn uygulamasına geçilmiştir.[10]

Ömer Hilmi ve Sıdkî'nin icâreteyn uygulamasına dair irade-i seniyye sâdır olduğunu söyledikleri 1020/1612 tarihinde meşîhat makamında Hocazâde Mehmed Efendi vardır. Sonrasında 1615'te kardeşi Hocazâde Mehmed Esad Efendi, 1622'de Zekeriyazâde Yahya Efendi şeyhülİslâm olurlar. Kesin olarak icâreteyn uygulamasının meşruiyetine dair tespit edebildiğimiz ilk fetvalar Hocazâde Mehmed Efendi[11] ile Hocazâde Mehmed Esad Efendi'ye[12] aittir. Ancak icâreteyn uygulamasının ayrıntılarını, hukuki sonuçlarını ortaya koyan ilk fetvaların önemli bir kısmı Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye aittir.[13]

Bu tarihten önce görev yapan şeyhülİslâmların bir kısmının bu konuya dair herhangi bir fetvasını tespit edemedik. Tespit edebildiğimiz fetvalar ise genel olarak bu tür bir uygulamanın meşru olmadığına dairdir. Ebussuûd

10 Sıdkî, *Gedikler*, Tanîn Matbaası, Dersaadet 1325, s. 5-6; Ömer Hilmi, *İthâfü'l-Ahlâf fi Ahkâmi'l-Evkâf*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1307, s. 12.

11 "Zeyd mütevellisi olduğu vakıf menzili icâre-i muaccele ve müeccele ile Amr'a îcâr ettikten sonra Bekir 'Ziyade ücret-i muaccele ve müeccele ile kabul ederin' dedikte filvaki vakfa enfa' olunca mütevelli-i mezbûr ol menzili Bekir'e vermeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Amr'a ecr-i misliyle vermişse olmaz", Boyabâdî, Sağır Mehmed Efendi (der., v. 1066/1656), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, müst. Ebubekir b. Abdülaziz, yazma, yy. h. 1098, vr. 244a (Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 1070). Meşrebzâde bu fetvayı Bostanzâde Mehmed Efendi'ye nispet eder ki hatalı olduğu anlaşılmaktadır, Meşrebzâde, Mehmed Ârif Efendi (der., v. 1275/1858), *Câmiu'l-icâreteyn*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1252, s. 195.

12 Hocazâde, Şeyhülİslâm Mehmed Esad Efendi (v. 1034/1625), *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, müst. Şa'rânîzâde Hâfız es-Seyyid İsmail, yazma, yy., h. 1218, vr. 63a-b (Süleymaniye, Kasidecizâde 277); Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 241a.

13 Zekeriyazâde, Yahya Efendi (v.1053/1643), *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, der. Esirî Mehmed Efendi, müst. Ali b. El-Hâc Mehmed es-Sirozî, yazma, İstanbul h. 1091, vr. 122b-130b (Süleymaniye, Esad Ef. 1087); Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 126, 191, 195, 196, 341.

Efendi (v. 982/1574), Zekeriya Efendi (v. 1001/1593), Hoca Sadeddin Efendi (v. 1008/1599) ve Sunullah Efendi'nin (v. 1021/1612) kayd-ı hayat şartıyla tasarruf imkanı veren bir icâreteyn uygulamasını meşru görmediklerine dair açık fetvaları vardır. Bu şeyhülİslâmların bu konuda olumsuz da olsa fetvalarının bulunması; konunun en az yarım asır öncesinden gündeme geldiği, bu yönde bir talebin olduğu ve ilmiye arasında müzakere edildiği ancak Hanefi geleneğe sarahaten aykırı yönleri bulunması hasebiyle meşru görülmediği şeklinde yorumlanabilir. Zaten Osmanlı dönemine has uygulamaların uzun bir süreçte tartışıldıktan, belli bir olgunluğa ulaşıldıktan sonra yürürlüğe konduğu bilinmektedir.

b. İcâreteyne Dair Zekeriyazâde'nin Meşîhati Öncesinde Sabit Olan Hükümler

Yukarıda ifade edildiği üzere icâreteyn 1020/1612 tarihinde irade-i seniyye ile yürürlüğe girmiştir. Yine yukarıda ifade edildiği üzere icâreteyn akdini sair icâre akitlerinden ayıran temel özellikler; kayd-ı hayat şartıyla tasarruf hakkı, bu hakkın evlada intikal etmesi ve bedel karşılığında ferâğ edilebilmesidir. Bu temel hükümlerin ilgili irade-i seniyyede yer aldığı anlaşılmaktadır. Mesela Hocazâde Mehmed Esad Efendi bir fetvasında vakıf dükkanın mutasarrıfı öldüğünde geriye bir kızı ve bir oğlu kalırsa emr-i sultanîye binaen eşit tasarruf edeceklerini dile getirir.[14]

Osmanlı Hukukunda değişimin şeyhülİslâmın riyasetinde mevleviyet payeli ulema tarafından yürütüldüğü düşünüldüğünde Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin icâreteyni yürürlüğe koyan irade-i seniyyenin sadır olmasında ve iradede yer alan hükümlerin benimsenmesinde önemli katkısı olduğu varsayılabilir. 1603'te İstanbul kadılığına, 1605'te Anadolu Kazaskerliğine, yine aynı yıl Rumeli Kazaskerliğine atandığı düşünüldüğünde Zekeriyazâde'nin 1612 öncesinde mevleviyet payeli ulema arasında önemli bir isim olduğu görülür.

Zekeriyazâde öncesinde Hocazâde Mehmed Efendi ile Hocazâde Mehmed Esad Efendi'ye ait bu temel hükümler dışında icâreteyne dair hüküm ifade eden bazı fetvalar da vardır. Mesela Hocazâde Mehmed Efendi mutasarrıf ecr-i misli öderken daha fazla kira veren var diye mütevellinin mutasarrıfı çıkarıp başkasına veremeyeceğini[15], Hocazâde Mehmed Esad Efendi ise mütevellinin mutasarrıftan alıp daha fazla teklif edene vermesinin yasak

14 Hocazâde Mehmed Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, vr. 63a.

15 Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 244a; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 195, 196.

olduğunu belirtir.[16] Yasak olduğunun ifade edilmesi ilgili irade-i seniyyede bu hükme de yer verildiği anlamına gelir.

Ferâğ edilen kişinin eş olması halinde ferâğın muteber olmayacağına dair bir fetvayı Boyabadî, Hocazâde Mehmed Efendi'ye nispetle, Meşrebzâde ise kardeşi Hocazâde Mehmed Esad Efendi'ye nispetle verir. Buna göre mutasarrıf maraz-ı mevtte hanımına ferâğ ettikten sonra ölse ferâğ muteber ve nâfiz olmadığından mütevelli ilgili mülke el koyar ve başkasına kiraya verebilir.[17]

Yine Hocazâde Mehmed Esad Efendi'nin fetvalarında; akdin kuruluşu esnasında alınan muaccele, ecr-i misilden noksan-i fâhiş ile noksansa ve mutasarrıf ecr-i misle tamamlamayı da kabul etmiyorsa mütevellinin vakıf mülkü alıp başkasına kiralayabileceği,[18] dükkan yandığında akdi yenilemenin şart olmadığı, akit yenilenmese bile mütevellinin müdahale etmesinin yasak olduğu,[19] icâreteyn ile tasarruf olunan vakıf yerden çıkan mermer taşlarını mütevellinin mutasarrıfa kullandırmayıp vakıf adına el koyabileceği,[20] tasarruf olunan vakıf menzil yandığında vakfın yeniden inşaya geliri yoksa mutasarrıfın kasr-i yed edip verdiği muaccelenin istîfa etmediği kısmını mütevelliden alabileceği dile getirilir.[21]

c. Zekeriyazâde'nin İcâreteyne Dair Sonraki Dönemlerde de Kabul Gören Fetvaları

Bir önceki başlıkta sunduğumuz hükümler istisna tutulursa icâreteynin ayrıntılarına, hukuki sonuçlarına dair tespit edebildiğimiz ilk fetvaların önemli bir kısmı Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye aittir. Üstelik bu konudaki fetvalarının çoğunluğu Osmanlı'nın son dönemine kadar meriyetini sürdürmüştür. Az bir kısmı ise zaman içerisinde terk edilmiş, müftâ-bih/ma'mûl-bih hale gelmemiştir. Bu tür fetvalarına bir sonraki başlıkta yer vereceğiz. Tespit edebildiğimiz ilk fetvaların Zekeriyazâde'ye ait olduğu meseleler özetle şunlardır:

16 Hocazâde Mehmed Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, vr. 63a; Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 241a.

17 Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 240b, Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 299.

18 Hocazâde Mehmed Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, vr. 124b-125a; Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 241a.

19 "Zeyd'in icâre-i muaccele ve müeccele ile tasarrufunda olan vakıf dükkan muhterik olsa tecdîd-i akd-i icâre lazım olur mu? el-Cevab: Tecdîd olunmazsa dahi mütevelli taarruzdan memnû'dur", Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 240b.

20 Boyabâdî (der.), *Mecmûatü'l-fetâvâ*, vr. 240b.

21 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 252.

Mütevellinin vakıf mülkün tasarrufunu icâreteynle kendi üzerine alamaması:

Mütevellinin vakıf mülkü bizzat kendisinin kiralamasının genel olarak meşru kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Çatalcalı Ali Efendi'nin vakıf hamamı mütevellinin kendisinin rayiç bedelle bile kiralayamayacağına dair fetvasına Kefevî'nin *Kadıhân*'dan yaptığı nakilde akdin iki tarafını bir kişinin temsil edemeyeceği, ancak mütevellinin kadıdan kiralaması halinde akdin sahih olacağı ifade edilir. Yine *Zahîriyye*'den yazılan nakilde mütevellinin vakıf binayı kendisine ya da kölesine kiralamasının caiz olmadığı belirtilir.[22] Ankaravî Mehmed Efendi de *Kadıhân*'a atıfla aynı ifadelere yer verir.[23]

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin bir fetvasına göre mütevelli vakıf mülke icâreteynle tasarruf eden şahıstan ferâğ yoluyla devralma şeklinde bile tasarruf hakkını kendi üstüne alamaz. Şayet alırsa sonra gelen mütevelli bu hakkı geri alabilir.[24] Yukarıdaki nakillerden genel olarak icâre akdinde bir kişinin her iki tarafı temsil edemeyeceği, dolayısıyla mütevellinin vakıf mülkü kadıdan kiralaması halinde akdin sahih olacağı anlaşılmakta olup mütevellinin mutasarrıftan ferâğ yoluyla devralması halinde de akdi iki tarafın temsil ettiği düşünülebilir. Ancak Zekeriyazâde'nin, ferâğ akdini mutasarrıfın mücerred bir haktan vazgeçmesi ve mütevellinin mefrûğ-lehe kiraya vermesi olarak görmesi hasebiyle bu meselede akdin iki tarafını tek kişinin temsil ettiğini düşünmüş olması muhtemeldir. Ancak fetvada yer alan "… mütevellisi olduğu vakfın akarını mütevelli tefevvüz ve tasarruf etmek muteber değildir …" ifadesi dikkate alındığında onun genel olarak mütevellinin tasarrufuna karşı olduğu söylenebilir.

Yanan binanın arsası üzerinde tasarruf hakkının sürdürülmesi:

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvasına göre icâreteynle tasarruf olunan vakıf menzil yanıp binadan eser kalmaksızın arsa 12 sene boş kalsa bile mutasarrıf müecceleyi ödemeye devam ederek tasarrufunu sürdürebilir. Mütevellinin alıp başkasına icâreteynle kiralama hakkı yoktur.[25]

22 Çatalcalı, Ali Efendi (v. 1103/1692), *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, der. Salih b. Ahmed el-Kefevî, Matbaa-i Âmire, İstanbul h. 1311, c. 2, s. 168.

23 Ankaravî, Mehmed Emin Efendi (v. 1099/1688), *el-Fetâva'l-Ankaraviyye*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Bulak 1281, c. 1, s. 232.

24 "Bir vakfın mütevellisi olan Zeyd vakf-i mezbûrun akarâtından Amr'ın icâre-i muaccele ve müeccele ile mutasarrıf olduğu dükkanın hakk-ı tasarrufun Amr'dan tefevvüz ve tesellüm eylese badehu Zeyd ma'zûl ve yerine Bekir mütevelli oldukda 'Mütevellisi olduğu vakfın akarını mütevelli tefevvüz ve tasarruf etmek muteber değildir' deyu ol dükkanı Zeyd'den alıp vakıf için ahara îcâra kadir olur mu? el-Cevab: Olur", Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 130b.

25 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 124b.

Tamir ve yeniden inşa masraflarının mutasarrıf tarafından yeni bir muaccele ile karşılanması:

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin bir fetvasına göre mutasarrıf 1000 akçe muaccele ile kiraladığı menzili ayrıca masrafları muacceleye mahsub olmak üzere tamir eder.[26] Bir fetvasında ise menzil yanınca mutasarrıf muaccelesine mahsub olmak üzere yeniden inşa eder.[27] Bir diğer fetvasında mutasarrıfın muacceleye mahsuben bir oda ilave ettiği, ifade edilir.[28]

Mutasarrıfın, daha önce muaccelesini ödediği binanın harap olması veya yanması durumunda yaptığı masraflar yeni bir muaccele kabul edilmek üzere binayı yeniden inşa etmesinin kendisine sağladığı bir takım haklar vardır. Her şeyden önce mutasarrıf vakıf mülkü yeniden inşa etmeyip müeccelesini de vakfa ödemezse mütevelli bir başkasına kiralayabilir.[29] Yani mutasarrıf daha önce elde ettiği hakları koruyabilmek adına vakıf mülkü yeniden inşa etmek durumundadır.

Binanın tasarruf edilemeyecek hale gelmesi veya ölüm gibi her hangi bir nedenden ötürü mutasarrıfın, ödediği muacceleye tekabül edecek süre tasarruf edememesi halinde tasarruf edemediği miktarı geri alma hakkı vardır ki bu hak ölüm halinde varislere intikal eder. Tamir veya yeniden inşa masraflarının muacceleye sayılması, aynı hakkın bu masrafları da kapsaması anlamına gelir.[30] Nitekim Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvalarında, mutasarrıfın muacceleye mahsuben yaptığı tamir masrafları mukabilinde henüz tasarruf etmeden ölmesi halinde varislerinin baki muacceleyi alabilecekleri ifade edilir.[31]

Muaccelenin vakfın gelirlerinden sayılması:

Muaccele bedelinin vakfın aslından değil, gelirinden kabul edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla muaccele geliriyle, vakıftan düzenli maaş alanların maaşları ödenir. Ancak müderris gibi vakıftan maaş alan görevliler, belli bir dönem vakfın gelirleri yetmediği için maaş alamamış olmaları halinde daha sonradan mahlûl kalan bir mülkün yeniden icâreteynle kiraya verilmesiyle

26 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 125.
27 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 124b; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 259, 276.
28 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 252.
29 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 126b; Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, c. 1, s. 270-271.
30 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 252; Menteşzâde, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, c. 1, s. 530.
31 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 122b, 129b.

elde edilen muacceleden geçen yıllara ait maaşlarını alamazlar. Mütevelli sadece muacceleyi aldığı tarihten itibaren görevlilerin maaşlarını tam olarak verir. Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin ilgili fetvasına *Bahru'r-râik*'ten yazılan nakilde mütevellinin bir seneye ait geliri önceki sene için harcayamayacağı ifade edilir.[32]

Mahlûl kalınca kimsenin öncelik hakkının olmaması:

Mütevelli, mahlûl kalan hisseyi ecr-i misille olmak şartıyla dilediği kimseye kiralayabilir. Bu noktada kimsenin öncelik hakkı yoktur. Zekeriyazâde Yahya Efendi, iki kardeş bir menzile ortaklaşa tasarruf ederken kardeşlerden biri çocuğu olmadığı halde vefat edip hissesi mahlûl olarak vakfa dönünce mütevellinin hisseyi dilediğine kiralayabileceğini, diğer kardeşin öncelik hakkının olmadığını ifade eder.[33]

İntikale dair mevzuata karşı geliştirilen hile-i şer'iyye:

Bu noktada geliştirilen hilelerin başında, tasarruf hakkının çocuklar veya vasileri tarafından ebeveyne yani ölen mutasarrıfın eşine ferâğ edilmesi gelir. Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin bir fetvasına göre on yaşındaki çocuk tasarruf hakkını mütevelli izniyle annesine ferâğ edip bülûğa ermeden ölüyor. Böylece ev annesine kalıyor. Mütevelli on yaşındaki çocuğun ferâğının geçersiz olduğunu ileri sürerek ilgili mülkü alamıyor.[34] Yine Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin iki ayrı fetvasında birinde annesi, diğerinde babası küçük çocuğa intikal eden tasarruf hakkını mütevelli izniyle kendi üzerlerine alırlar ve çocuk küçük yaşta öldüğünde mütevelli dükkana el koyup onu başkasına kiralayamaz.[35]

Mütevellinin intikali vakıf defterine kaydetme karşılığında ücret alması:

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin ilgili fetvasında ölen mutasarrıfın tasarruf hakkı çocuklarına geçince çocuklar vakıf mütevellisine bir miktar para verip intikali vakıf defterine kaydetmesini istediklerinde, verdikleri para örf

32 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 413-414.

33 "Karındaşlar olan Hind ve Zeyneb bir vakıf odayı icâre-i muaccele ve müeccele ile iştirak üzere mutasarrıflar iken Hind bilâ veled fevt olup mütevelli dahi hissesini âhara tefvîz murad ettikde Zeyneb 'Ben tefvîze âhardan evlayım' deyip kendi tefevvüze kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz", Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 122a-122b. Minkarîzâde'nin benzer bir fetvası için bak. Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 274.

34 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 295.

35 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 130a; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 318.

haline gelmiş miktarda ise mütevellinin daha fazlasını isteyemeyeceği ifade edilir.[36]

İntikalin vakıf defterine kaydedilmemesinin, mütevelliye başkasına kiralama hakkı vermemesi:

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin bir fetvasına göre mutasarrıf ölünce oğul gaib olduğu için mütevelli vakıf mülkü başkalarına icâreteynle kiralasa bile on beş sene sonra oğul dava edip tasarruf hakkını alabilir.[37] Yine Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye göre aradan dört sene geçmiş olsa bile mütevelli müecceleyi çocuklardan almışsa intikalin vakıf defterine kaydedilmemiş olması, mütevelliye vakıf mülkü başkasına kiralama hakkı vermez.[38]

Mefrûğ-lehin istîfâ edemediği ferâğ bedelini geri alması:

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin ilgili fetvasına göre mutasarrıf dükkanı 30.000 akçeye ferâğ edip 15.000'ini alır, 18. gün dükkan yanınca bedelin kalan kısmını alamayacağı gibi mefrûğ-leh verdiği ve tasarruf edemediği muacceleyi geri alır.[39]

d. Zekeriyazâde'nin İcâreteyne Dair Sonraki Dönemlerde Kabul Görmeyen Fetvaları

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Zekeriyazâde'nin bazı fetvaları sonraki dönemlerde kabul görmemiştir. Bu şekilde tespit edebildiğimiz fetvaları da maddeler halinde şöyledir:

Mütevellinin vakıf mülkü yakınına icâreteynle vermesi:

Bu noktada bir tek Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvasının farklılık arz ettiği görülür. İlgili fetvaya göre mütevelli mahlûl kalan mülkü ecr-i misliyle oğluna kiralayabilir.[40] Meşrebzâde, *Câmiu'l-fusûleyn*'den mütevellinin

36 "Zeyd'in icâre-i muaccele ve müeccele ile mutasarrıf olduğu vakıf dükkanı evlada intikal ettikde evladı mütevelliye vakıf için bir mikdar akçe verip 'Defter-i vakfa kaydeyle' dedikde mütevelli razı olmayıp 'Şu kadar akçe verirsen hoş ve illa deftere kaydetmem' demeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Bu makulelerde verilegeleni evlad verince mütevelli tecavüz etmemek gerekdir", Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 129b.

37 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 124a.

38 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 127b; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 340.

39 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 124b; benzer bir fetva için bak. Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, c. 1, s. 274.

40 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 126b.

vakıf evi oğluna ya da babasına kiraya vermesinin Ebu Hanife'ye göre caiz olmadığı, İmameyne göre ise caiz olduğuna dair nakle yer verir ve bu meselede alimlerimizin Ebu Hanife'nin görüşüyle amel edegeldiklerini belirtip Yahya Efendi'nin bu fetvasıyla amel edilmediğini ifade eder.

Küçük çocuğa intikal eden tasarruf hakkının vasisi tarafından ferâğ edilememesi:

Netîcetü'l-fetâvâ ve *Mecelletü'l-mehâkim*'de çocuğun zaruri nafakası için tasarrufunda olan mülkün rayiç bedel, mütevelli izni ve hakim görüşüyle vasisi tarafından ferâğ edilebileceği ifade edilir.[41] Halbuki Zekeriyazâde Yahya Efendi küçük çocuğa babasından intikal eden dükkanı zaruri nafakası için vasisinin mütevelli izniyle ferâğ etmesinin muteber olmayacağına fetva verir.[42] İlgili belge ve fetvalarda kadıdan izin alınmasından bahsedilmesinden hareketle ayrıca kadı izni gerektiği düşünülebileceği gibi Zekeriyazâde'nin bu konuda farklı kanaatte olduğu da düşünülebilir.

Ferâğı adi bir haktan vazgeçme olarak görmesi:

Zekeriyazâde'nin tasarruf hakkının ferâğını adi bir haktan vazgeçme olarak gördüğü, buna mukabil sair şeyhülİslâmların icâre olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Zekeriyazâde'nin bu tercihi, bazı konulardaki fetvalarını da etkilemiş ve bu tür fetvaları genelde kabul görmemiştir.

Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin fetvasına göre bir kimse tasarrufunda bulunan vakıf menzili ölünceye kadar kendisine bakması şartıyla birine ferâğ etse, o kimse de bu şartla üzerine alsa ve sonrasında bakmasa bile fâriğ menzili geri alamaz.[43] Bu fetva hakkında Meşrebzâde (v. 1275/1858) şöyle bir açıklama yapar: "Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin bu fetvası şuna dayanır; ona göre ferâğ adi bir haktan vazgeçmektir, alınan bedel de bu hakkın karşılığıdır. Yoksa ferâğ kira akdi değildir ve alınan bedel de peşin kira bedeli değildir. Buna göre ilk icâre akdi, yani mütevelliyle mutasarrıf arasında ilk başta yapılan akit mutasarrıfın bu haktan vazgeçmesi ile feshedilmiş ve mefrûğleh ile mütevelli arasında yeni bir akit kurulmuş olur. Dolayısıyla ferâğ, icâre gibi şart ile batıl olan temlik akitlerinden değildir. Yahya Efendi'nin bu görüşü alimlerimizin genel tercihine, verdikleri fetvalara aykırıdır. Örf vârid olmuş bir konuda olması hasebiyle de bazı mahzurlar taşıdığı açıktır."[44]

41 Akifzâde, *Mecelletü'l-mehâkim*, vr. 134b; Gedûsî (der.), *Netîcetü'l-fetâvâ*, s. 221.
42 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 315.
43 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 129b.
44 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 327.

Şartlı ferâğla ilgili bu örneğe paralel olarak yine bir tür şartlı ferâğ olan vefâen ferâğda da Zekeriyazâde Yahya Efendi'nin farklı düşündüğü görülmektedir. Ona göre aldığı bedeli iade edince tasarruf hakkını geri alma şartı geçersizdir, fâriğ karşı tarafın rızası olmadığı sürece geri alamaz.[45] Ancak konuyla ilgili tespit edebildiğimiz diğer şeyhülİslâmlara ait fetvalarda fâriğ karşı tarafın rızası aranmaksızın tasarruf hakkını geri alabilir.[46]

Zekeriyazâde benzer şekilde fâriğ, ferâğ bedelinin ödenmemesini gerekçe göstererek ferâğı feshedebilir mi, sorusuna farklı cevap verir. İlgili fetvasından ferâğın bağlayıcı olduğu, mefrûğ-leh bedelin tamamını veya bir kısmını ödemese bile fâriğin akdi feshedip ilgili mülkü geri alamayacağı anlaşılır.[47] Ancak Yenişehirli Abdullah Efendi, mefrûğ-lehin ferâğ bedelini ödememesi halinde fâriğin tasarruf hakkını geri alabileceğine fetva verir.[48]

e. Câmiu'l-icâreteyn'de yer alan icâreteyne dair fetvalar

Daha sonra şeyhülİslâmlık makamına gelen Meşrebzâde Mehmed Ârif Efendi (der., v. 1275/1858), 19. yüzyılın başlarında *Câmiu'l-icâreteyn* adını verdiği bir derleme hazırlar.[49] Derlemede her bir başlık üç bölümden oluşur. İlk bölümde icâreteyne, ikincisinde mukâtaaya, üçüncüsünde ise tapuya dair ma'mûl-bih olan fetvalara yer verir. Fetvaların hangi şeyhülİslâma ait olduğunu da belirtir.

Mecmuada 16. ve 17. yüzyılda görev yapmış 20 şeyhülİslâmın icâreteyne dair bölümlerde toplam 359 fetvası vardır. Fetvaların bir kısmı mutlak olarak icâre akdiyle ilgili olup aynı hükümlerin icâreteyn için de uygulandığı an-

45 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 122a; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 327. Meşrebzâde'nin, bu ve sair şartlı ferâğlar hakkında Zekeriyazâde'nin fetvalarına dair değerlendirmelerine yukarıda yer vermiştik.

46 Yenişehirli, Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi (v. 1156/1743), *Behcetü'l-fetâvâ*, der. Mehmed Fıkhi el-Aynî, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1266, s. 260, 261; Gedûsî (der.), *Netîcetü'l-fetâvâ*, s. 212; Şerifzâde, Ataullah Mehmed Efendi (v. 1226/1811), *Revâyihu'z-zekiyye fi Fihrisi'l-fetâva't-Türkiyye*, yazma, yy. ty., s. 187 (İstanbul Ü. Nadir Eserler Ktp., T3244).

47 Zekeriyazâde, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 128b; Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 328.

48 "Hind icâreteyn ile mutasarrıfe olduğu vakıf dükkanı şu kadar akçe bedel mukabelesinde Zeyd'e ferâğ ve mütevellisi dahi Hind'e ol kadar akçe bedel vermek üzere izin ve temessük verip lakin Zeyd Hind'e bedel-i merkûmu vermese Hind ol dükkanı re'y-i mütevelliyle ke'l-evvel zabta kâdire olur mu? *el-Cevab*: Olur. Bu surette Zeyd ol dükkanı Amr'a ferâğ eylese ferâğ-i mezbûr muteber olur mu? *el-Cevab*: Olmaz", Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, s. 261-262. Akifzâde de atıf yapmaksızın her iki fetvayı da mecmuasına almıştır, *Mecelletü'l-mehâkim*, vr. 132a.

49 Meşrebzâde, Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi (der., v. 1275/1858), *Câmiu'l-icâreteyn*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1252.

laşılmaktadır ki Hoca Sadeddinzâde Mehmed Esad Efendi'den önce görev yapan şeyhülİslâmlara ait tüm fetvalar böyledir. Sonraki şeyhülİslâmlara ait fetvaların ise kahir ekseriyeti doğrudan icâreteyne dairdir.

Tabloda da görüldüğü üzere bu fetvaların yaklaşık yarısı Zekeriyazâde Yahya Efendi'ye aittir. Tablo onun icâreteyne dair fetvalarının yaklaşık iki asır sonra hala yürürlükte olduğunu gösterdiği gibi bu uygulamanın hukuki esaslarının belirlenmesinde Zekeriyazâde'nin rolünü de göstermektedir.

Tablo: 16. ve 17. yüzyıl şeyhülİslâmlarının Câmiu'l-icâreteyn'de yer alan icâreteyne dair fetvalarının sayısı

Şeyhülislam	Vefat tarihi	Görev süresi	Fetva sayısı
Mehmed Şemseddin Fenarî	834/1431	1424-1430	2
İbn Kemal Ahmed Şemseddin	940/1534	1526-1534	1
Ebussuûd	982/1574	1545-1574	28
Hamid	985/1577	1574-1577	2
Kadızâde Ahmed Şemseddin	988/1580	1577-1580	1
Malulzâde Mehmed	992/1584	1580-1582	1
Çivizâde Mehmed	995/1587	1582-1587	4
Bostanzâde Mehmed	1006/1598	1589-1592 1593-1598	8
Zekeriyya	1001/1593	1592-1593	1
Hoca Sadeddin	1008/1599	1598-1599	2
Sunullah	1021/1612	1599-1601 1603- 1604-1606 1606-1608	8
Ebulmeyâmin Mustafa	1013/1604?	1603-1604 1606?	3
Hocazâde Mehmed Esad	1034/1625	1615-1622 1623-1625	24
Zekeriyazâde Yahya	1053/1644	1622-1623 1625-1632 1634-1644	146
Esadefendizâde Ebu Said	1072/1662	1644-46 1651-52 1654-55	1
Mehmed Bahaî	1064/1654	1649-1651 1652-1654	1
Hanefî Mehmed	1658	1656	1
Minkarizâde Yahya	1088/1677	1662-1674	61
Çatalcalı Ali	1103/1692	1674-86 1692	58
es-Seyyid Feyzullah	1115/1703	1688 1695-1703	6
TOPLAM			359

III. Zekeriyazâde'nin Fetvalarının Dil ve Üslup Açısından Sonraki Döneme Etkisi

Zekeriyazâde'nin dil ve üslup açısından sonraki döneme etkisini tespit edebilmek için zekat-öşür bölümündeki fetvalarını yaklaşık yüz yıl sonra şeyhülİslâmlık yapan Abdurrahim Efendi'nin ilgili fetvalarıyla mukayese edeceğiz. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*'de zekat ve öşür aynı başlık altında ele alınmış olup toplam 89 fetva vardır. Abdurrahim Efendi ise zekat ve öşrü ayrı başlık altında ele almış olup zekat bölümünde 43, öşür bölümünde 178 olmak üzere toplam 221 fetva vardır. Toplam sayılardaki bu rakamlar her iki mecmuanın toplam fetva sayılarıyla da doğru orantılıdır.

Fetâvâ-yı Yahya Efendi'de yer alan zekat ve öşre dair fetvaların yaklaşık yarısı ya birebir aynıyla ya da bazı basit farklarla *Fetâvâ-yı Abdurrahim*'de yer alır.

Misaller:

1. "Zeyd medyûnu Amr-ı fakir zimmetinde olan üç bin akçesini Amr'a 'Zekatım olsun' deyip hibe edip Amr dahi kabul eylese Zeyd cemi' malının zekatından üç bin akçe zekat edâ etmiş olur mu? el-Cevâb: Olmaz, üç bin akçenin zekatını edâ etmiş olur", *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 9a.

   "Zeyd medyûnu Amr-ı fakir zimmetinde olan üç bin akçesini Amr'a 'Zekatım olsun' deyip hibe edip Amr dahi kabul eylese Zeyd cemi' malının zekatından üç bin akçe zekat edâ etmiş olur mu? el-Cevâb: Olmaz, üç bin akçenin zekatını edâ etmiş olur", *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, c. 1, s. 21.

2. "Mirî tarafından bazı ashab-ı kurâdan koyun hakkı deyu alınan birer mikdar akçeyi mezbûrlar verdiklerinde zekat niyet edip verseler zekat yerine geçer mi? el-Cevab: Niyet edince geçer", *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 5b.

   "Mirî tarafından bazı ashab-ı kurâdan koyun hakkı deyu alınan birer mikdar akçeyi mezbûrlar verdiklerinde zekat niyet edip verseler zekat yerine geçer mi? el-Cevab: Geçer", *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, c. 1, s. 22.

3. "Zeyd tarlasında ziraatı ile tahsîl eylediği buğdayın öşrünü sâhib-i arza verdikden sonra kendine kifâyet edicek miktarından ziyadesini ticaret niyetine hıfz edip bir yıl murûr eylese ol buğday nisâb miktarı olunca zekatı lazım olur mu? el-Cevâb: Olur", *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, vr. 8a.

   "Zeyd tarlasında tahsîl ettiği buğdayın öşrünü sâhib-i arza verdikden sonra kendine kifâyet edicek miktarından ziyadesini ticaret niyetine hıfz edip bir yıl murûr eylese ol buğday nisâb miktarı olunca zekatı lazım olur mu? el-Cevâb: Olur", *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, c. 1, s. 22.

Abdurrahim Efendi fetvalarıyla yapılan bu birebir mukayesenin yanı sıra Zekeriyazâde'nin fetvalarda kullandığı dil ve üslubun, aslında 20. yüzyıla kadar sair mecmualarda da genel olarak sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak birebir aynı fetvalar tespit ettiğimiz için mukayese için *Fetâvâ-yı Abdurrahim*'i tercih ettik.

Fetva metninin oluşmasında katip ve fetva emînlerinin önemli rolü olduğu bir gerçektir. Ancak şeyhülİslâmın da dil ve üslup açısından katkılarının olması ihtimal dahilindedir. Osmanlı Hukuk dilindeki Türkçeleşme 16. yüzyıl fetva diline de yansımıştır. Ancak sade ve anlaşılır bir Türkçe noktasında daha başarılı ilk mecmuanın, Zekeriyazâde'nin 17. yüzyılın başlarına ait mecmuası olduğu söylenebilir. Çok güçlü bir divan şairi olan Zekeriyazâde'nin şiirlerindeki açık, sade, anlaşılır Türkçe'nin fetvalarına da yansıması gayet tabiidir.

IV. Sonuç

Fetva usulü bağlamında İbn Kemal ve Ebussuud Efendi gibi 16. yüzyıl şeyhülİslâmlarının Osmanlı hukuk birikimine önemli katkılarının olduğu söylenebilir. Maruzat geleneği yani belli bazı fetvaların şeyhülİslâm tarafından sultana arzı ve sultanın irâde-i seniyyesinin sâdır olması, kadı ve müftîlerin esahh-i akvâl ile hükmetmeye memur olmaları, hukukta değişimin şeyhülİslâm riyasetinde mevleviyet payeli üst düzey ulemaya hasredilmesi gibi Osmanlı dönemine hâs olan usullerin önemli ölçüde 16. yüzyılda tamamlandığı görülmektedir. İşte Zekeriyazâde'nin katkısı tevârüs ettiği bu usullerle, karşılaştığı meselelere somut çözümler üretebilmesinde, özellikle Osmanlı Hukukunun kendine özgü hükümlerin üretilmesindeki başarısında ortaya çıkar.

Benzer şekilde dildeki yerelleşme yani Türkçeleşme sürecinin, fetvalarda da önemli ölçüce 16. yüzyılda tamamlandığı görülmektedir. Ancak Zekeriyazâde'nin Türkçe fetva dili ve üslubunun gelişimi açısından önemli katkılarının olduğu, daha anlaşılır, açık bir dil ve üslup kullandığı ve onun fetvalarının bu açıdan sonraki yüzyıllarda örnek alındığı anlaşılmaktadır.

TASAVVUF VE MEZHEPLER TARİHİ

Dinde Tasfiyeci Zihniyetin 17. Yüzyıldaki Temsilcisi: Kadızâdeliler

İbrahim Baz

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İslâm tarihinde henüz ilk asırdan itibaren dini konularda fikir ayrılıkları ortaya çıkmış, bu ayrılıklar zaman zaman sert tartışmalara dönüşmüştür. Farklı bilgi ve algı düzeyine sahip kişi ve grupların bu tartışmaları veya çatışmaları genellikle siyasi olmakla birlikte, dini kavramlar ve konular üzerinden yapılmıştır. Özellikle İslâmî ilimlerin, itikadî ve amelî mezheplerin, tasavvufî ekollerin oluşmaya başladığı hicri II. asırdan itibaren fikir ayrılıkları bireysel olmaktan çıkıp, ekoller arasında yaşanmaya başlamıştır. Tartışmaların bir kısmı, İslâm esaslarını muhafaza etmek ve onu bidatlerden korumak amacıyla yapılmıştır. Bu dönemde sûfîler, belki de mesleklerinin bir neticesi olarak, onları anlamayan kişiler tarafından sıklıkla eleştirilmişlerdir. Bu eleştiri ve mesâfeli duruşta, Bâyezîd-i Bestâmî ve Hallâc-ı Mansur gibi ilk dönem sûfîlerin şatahâtları da etkili olmuştur.[1]

XVII. yüzyılda İstanbul'da yaşanan Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması da görüntü olarak tasavvuf ve sûfîlerin eleştirisidir. Gerçekte ise zâhirci, sathî ve tasfiyeci bir algı ve zihniyetin tezahürüdür. Bu zihniyet sahipleri, kendilerine benzemeyenleri öteki ve bidat ehli olarak görmüş ve onlara karşı tasfiyeci bir düşünce ve gayret içerisinde olmuşlardır. Bu yönüyle tartışma, nedenleri, ortamı, tarihi referansları, kendisinden sonraki dönemde ortaya çıkan ve günümüzde halen devam eden kimi fırka ve oluşumlara benzerliği açısından yakından incelenmesi ve ders alınması gereken tarihi bir olaydır. Çünkü tarih, yalnız geçmişte yaşanmış olanlar değil, bugün yaşananlar ve yarın yaşanacak olanlardır.

1 Baz, İbrahim, *Kadızâdeliler Sivâsîler Tartışması*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2015, s. 3.

Tartışmanın yaşandığı XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne baktığımızda siyâsî, ekonomik ve sosyal birçok sorunun var olduğunu görmekteyiz. Çocuk yaşta padişahların tahta geçmesi nedeniyle iktidar paylaşılmış, batılı devletlerin sanayi ve ticaret atılımı karşısında rekabet edilememiş ve ekonomi hızlı şekilde zayıflamıştır. İşte bu dönemde Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi aydınların devlet yöneticilerine sundukları layihalar,[2] devletin işleyişinde ve toplumun yaşayışında baş gösteren sorunların tespiti ve yapısal anlamda çözüm önerileri içermektedir. Bütün tekliflerin özünde, devletin güçlü olduğu dönemlerdeki adalete dayalı Kanun-i Kadîm denilen yönetim tarzının yeniden ikamesi ve özellikle ticaret ve sanayide gelişen batı karşısında ayakta kalma mücadelesinin yol ve yöntemi vardır. Zaten sonraki yüzyıllarda değişim ve dönüşüm daha ziyade şekli açıdan batı referans alınarak yapılmıştır.

Sorunlar başladığında, çoğu zaman yapıldığı gibi, sorunu çözmek yerine sorumluyu bulmak ve onu cezalandırmak geleneği bu tartışmada da görülmektedir. Kadızâdeliler, yaşanan siyâsî, sosyal ve askerî sorunların ana nedenini, dinden uzaklaşmak ve bidatlerin çoğalması olarak görmüşlerdir. Çözüm olarak da Kur'an ve Sünnete dönüş iddiası ile yeni bir toplum modeli sunmuşlardır. Bu toplum modelinde fâsıklar ve zındıklar yanında bidat ehli olduğunu iddia ettikleri bazı sûfilerin de yeri yoktur.[3]

Sosyal fonksiyonları itibariyle din adamları, halk ile devlet otoritesi arasında bir konumda bulunurken, tebliğci olmakla temsilci olmak konumlarını kimi zaman karıştırmışlardır. Hâlbuki sahip oldukları ilim nedeniyle halktan gördükleri saygı ve hürmet neticesinde üstlendikleri rolün gereği otoriteden halka karşı adalet ve merhamet talep etme konumundadırlar. Bunun yanında toplumun dirliği ve devletin birliği ve istikrarı yönünde de bir köprü vazifesi görerek halktan devlete bağlılık taşıyıcısı rolleri bulunmaktadır. Her iki açıdan bakıldığında da hakikatin ve adaletin tecellisi için bir yol gösterici, uyarıcı ve denge unsuru olmaları beklenmektedir. Bu yönüyle baktığımızda Kadızâdeliler, denge unsuru olmamış aksine toplumdaki ayrılık tohumlarının ekilmesinde ve öteki olarak görülenlerin tasfiyesinde öncülük etmişlerdir. Özellikle IV. Murad döneminde halkın devlet otoritesine kayıtsız itaatini sağlayacak tütün ve kahve gibi sosyal ko-

2 Bkz. Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi* (sad. Zuhuri Danışman), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985; Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstûru'l-Amel li-Islâhi'l-Halel)*, (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

3 Baz, İbrahim, *Kadızâdeliler Sivâsîler* s. 8

nularda, sema ve deverân gibi dini konularda verdikleri fetvalar bu konuda etkili olmuştur.

1. Tartışmanın Tarafları ve Kadızâdeliler

Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışması, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başlayarak, arada bazı sessiz geçen yıllar olmakla birlikte, yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Tartışmanın yoğunlaştığı üç dönem bulunmaktadır. Bu dönemlerde iki taraftan birer kişi karşılıklı olarak ön plana çıkmıştır.

1. Küçük Kadızâde Mehmed Efendi (öl.1045/1635) ve karşısında Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi (öl. 1049/1639),
2. Üstünânî Mehmed Efendi (öl.1072/1661) ve karşısında Abdülehad Nûrî Efendi(1061/1651),
3. Vânî Mehmed Efendi (öl. 1096/1685) ve karşısında Niyazî-i Mısrî (öl 1105/1694).

Tartışmayı başlatan Kadızâdelilerden üç dönemde öne çıkan üç şahsın adı da Mehmet'tir. Kadızâlilerin zihniyetini anlamak açısından hayatlarını tanıtmaya çalışalım.

a. Küçük Kadızâde Mehmed Efendi[4]

Kadızâde Mehmed Efendi, 990/1582 tarihinde doğmuştur. Babası, Balıkesirli Doğancı Mustafa isminde bir kadıdır. İlk tahsilini memleketinde, Birgivî'nin talebelerinden tahsil ettikten sonra,[5] İstanbul'a gelerek Dursunzâde Abdullah Efendi'nin muîdi (asistanı) iken, Tercüman Yunus Tekkesi şeyhi Tefsirî Ömer Efendi'ye intisap etmiş ancak, Birgivî Mehmed Efendi gibi o da meşrebine muvafık bulmadığı bu yolu bırakarak Aksaray'daki Murad Paşa Camii'nde ders vermeye başlamıştır. Ardından Birgivîzâde Fazlullah Efendi'nin yerine Sultan Selim Camii vâizliğini üstlenmiştir. 1032/1622'de Beyazıd Camii vaizliğine geçen Mehmed Efendi, 1041/1631'de

4 Küçük Kadızâde denmesinin nedeni, "Vâiz Emir" diye tanınan İştibî Abdülkerîm Efendi'den hilâfet alan ve Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Tekkesi'nde şeyhlik yapan, aynı zamanda, Ayasofya Camii vaizliğini de yürüten Büyük Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1041-1631)'den tefrîk etmek içindir. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, s. 355; Nazmî, Muhammed, *Hediyyetü'l-İhvân,*(Osman Türer tarafından hazırlanan doktora tezi olarak hazırlanan tahkikli metin), Ankara 1982, s. 224; Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (Sûfîler Devlet ve Ulemâ)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, s. 125-126.

5 Abdülbâki Gölpınarlı, Kadızâdenin bizzat Birgivî'den ders okuduğunu yazmaktadır (Bkz. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, s. 158). Ancak bu bilgi doğru değildir. Kadızâde Mehmed Efendi, 990/1582'de doğarken, Birgivî Mehmed Efendi 981/1573'de vefât etmiştir.

Süleymâniye ve bilâhere Ayasofya Camii vâizi olmuş ve bu görevini sürdürürken 1045/1635 tarihinde hastalanarak 53 yaşında vefat etmiştir.[6]

Kadızâde Mehmed Efendi'nin fikirleri hakkında en doğru bilgileri bir ara talebeliğini yapan Katip Çelebi verir. Ona göre Kadızâde, düzgün bir ifâde ile tesirli sözler söyleyen ve böylece duyanların sohbetini mutlaka dinlediği bir zattır. Ancak, sohbetlerinde daima " *tahta tepenler, düdük çalanlar, yetiş Toklu Dede, yetiş Boklu Dede,*[7] *şeklinde konuşur hiçbir vaazında çamur sıçratmaktan ve alay etmekten durmazdı.*"[8] Bu tahkir ve tahrik edici sözleri, semâ ve deverân hakkındaki düşünceleri ile başta Halvetîler olmak üzere Mevlevîlerin de tepkisini çekmiştir. Yine Kâtip Çelebi'ye göre, "*Derslerinin ekserisi sathîce ve basit idi. Çünkü aklî ilimler semti ile âşinâlık peydâ etmemiş*"[9] bir şahsiyettir. Bunun için de tefsir derslerinde aklî ilimlere dâir yer geldiğinde, "*yazar felsefîlik yapmış*" der, felsefe ve mantık gibi aklî ilimlerle uğraşanları iman dairesinin dışında kabul ederdi. Bunu ifade etmek için de:

"*Mantıkîler olur (veyâ ölür) ise gam değil,*
Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Zirâ onlar ehl-i imân değil"[10] şeklinde beyitlerini okurdu[11].

6 Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, s. 137-138; a. mlf., *Fezleke*, c. II, ss. 182-183; Naimâ, Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsât Ahbâri'l-Hafîkâyn)*, çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul 1967, c. VI, ss. 2717-2718; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Füzelâ*, c. I, s. 59; Uzunçarşılı,*Osmanlı Tarihi*, c. III/1, ss. 355; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, s. 57; Yurdaydın, "Kadızâdeliler (Fakılar)", *Türkiye Tarihi 3-Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul, 1988, s. 251-252; a. mlf., İslâm Tarihi Dersleri, ss. 125-126; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss. 158-160; Zilfi, Madeline C., "The Kadızâdelis: Discordent Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul, *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1986, (trc. Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58, Kasım-Aralık 1999, s. 66; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 100.

7 Orhan Şaik Gökyay, Kadızâde Mehmed Efendi'nin, İstanbul'un fethinde bulunan zâtlardan biri olan Toklu Dede (Duğlu Baba)' ye benzeterek, tekkelileri tahkir etmek için bu mütecâviz ifâdeyi kullandığını, bu isimde bir zâtın bulunmadığını bildirir. Bkz. Katip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 155.

8 Katip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak*, s. 142.

9 Katip Çelebi, *age.*, ss. 141; Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz.: Erdoğan Erüz, Çınar Yay., İstanbul, 1978, s. 85.

10 Katip Çelebi'nin *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* isimli eserinin Orhan Şaik Gökyay tarafından yayınlanan baskısında (s. 111) bu dörtlüğün mısralarının yeri değişik olup şu şekildedir:
"Kelâm-ı felsefe fülse değer mi?
Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi?
Mantıkîler olur (veyâ ölür) ise gam değil,
Zirâ onlar ehl-i imân değil".

11 Katip Çelebi, *a.g.e.,* s. 141.

Kurnaz, çok muhteris, hitâbeti güçlü ve cerbezeli bir şahsiyet olan Kadızâde, bu yönüyle devrin siyâsî ve içtimâî anlamda bozulmuş olan şartlarından ve halkın bunlara karşı gösterdiği tepkilerden istifâde ederek, bütün bu buhran ve bozulmaların sebebinin şeriattan uzaklaşma şeklinde göstererek, kendisini şeriatın hâmisi kabul etmiş ve olumsuzlukların faturasını da tarîkatlara kesmiştir.[12] Bir çıkış yolu arayan halk, Kadızâde'nin bu yöndeki sözlerine teveccüh göstermiştir. Kadızâdenin niyetini sezen ve bâtınî ilimlere vakıf olan mutasavvıflar ise ona mesâfefeli davranarak, cehâletini anlamış ve istihfâfla mukabelede bulunmuşlardır.[13] Katip Çelebi'ye göre, Kadızâde'nin yukarıda belirttiğimiz suçlamalarda bulunmasının temel amacı, "*muhâlafet et tanınırsın*" anlayışını kendisine düstur edinmesidir.[14]

Sonunda, Kadızâde emeline ulaşır ve şöhreti, iktidar iplerini henüz eline almış bulunan IV. Murad'a kadar ulaşır, iltifatlara mazhar olur. Bu sırada padişaha memleketin durumuna dâir manzum bir kasîde[15] ve *Tâcü'r-resâil fî menâhici'l-vesâil* isminde bir layiha sunar.[16] Padişahın idâreyi kontrol amacıyla aldığı sert tedbirlerden olan kahvehanelerin kapatılması ve tütünün yasaklanması gibi uygulamaları bir fırsat olarak değerlendirir. Bu doğrultuda tütünün haram olduğuna dâir kendince aklî ve naklî deliller bularak içtihadda bulunur.[17] Bu konuda kendisine itirazda bulunanlara da,[18] "*ha-*

12 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 356; Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 126.

13 Mehmed Murad, *Târih-i Ebu'l-Fâruk*, c. V, s. 301.

14 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 141.

15 Bu kaside, " *Hâb-ı gafletten uyan ey âl-ı Osman bilmiş ol,*
Aç gözün elden gider taht-ı Süleyman bilmiş ol" matlâıyla başlar ve memleketteki sosyal yaraları dile getirir. Buna göre İstanbul zevk ve safâ sürerken taşrada halk sefâlet içerisindedir. Kaside için bkz. Ali Emirî, "Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde*"*, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, yıl: 2, sy., 14 (30 Nisan 1335), ss. 276-282.

16 Ahmet Yaşar Ocak, bu eserin İbn Teymiye'nin *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye* isimli eserinin Kadızâde tarafından yapılan tercümesi olduğunu söyler. Bkz. Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, ss. 215-216. Vecdi Akyüz, İbn Teymiye'nin es-Siyâsetü'ş- şer'iyye isimli eseri, kamu hukûkunun bir özeti mâhiyetinde olup, anayasa, idâre, genel kamu, mâliye hukûku gibi konuları ele alır. Bu eser, "Siyâset" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. İbn Teymiye, Siyâset (es-Siyâsetü'ş-şer'iyye), terc.: Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1985. Vecdi Akyüz, Kadızâde Mehmed tarafından yapılan tercümenin direk İbn Teymiye nüshasından olmayıp, onu "*Mi'râcu'l-iyâle ve minhâcu'l-adâle*" ismiyle özet olarak ilk tercüme eden Âşık Çelebi Pîr Mehmed b. Ali (öl. 979/1572)'nin eserine bazı şiir ve fıkra ilâve edilerek yapıldığını ve bazı nüshâlarında isminin *Nushu'l-hukkâm ve sebebü'n-nizâm* şeklinde olduğunu söyler. Bkz. İbn Teymiye, a.g.e., s. 7.

17 Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. VI, s. 2719; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. III/1, s. 356.

18 Kadızâde'ye yapılan itiraz şu beyitle özetlenir:
Halkı men eylemeden sana ne girer ne çıkar?
Vâiz! Yoksa duhan (tütün) ile kıyâmet mi kopar. Bkz. Naimâ, *a.g.e.*, s. 2719.

ramlığı kat'î olarak sâbit olmadığı takdirde padişâhın yasak etmesiyle terki lazım olup, terk etmeyenlerin vaktin padişâhının emrine uymamaları sebebiyle katilleri vâcibir"[19] şeklinde kurnazca bir cevap verir. Bu durum, siyâsî açıdan IV. Murad'ın da işine gelmektedir. Neticede bütün bunların verdiği rahatlıkla fikirlerini daha rahat söyleme fırsatı bulurken, cehâletinin bir göstergesi olarak daha da ileri giderek, devlet büyüklerine bile fütursuzca sözler söylemekten geri durmamıştır.[20]

b. Üstüvânî Mehmed Efendi

Üstüvânî Mehmed Efendi, aslen Şam'lı olup, memleketinde birisini öldürdüğü için kaçarak İstanbul'a gelmiş ve Ayasofya Camii'de direk dibine oturup somaki direğe dayanarak vaaz ve nasihatta bulunduğu için "Üstüvânî" diye tanınmıştır.[21]

Kadızâdelilerin en cerbezeli ve riyâkarı olarak tanınan Üstüvânî Mehmed Efendi, kısa sürede saraydan sohbetini dinleyenler vasıtasıyla padişah hocası Reyhan Ağa'nın dikkatini çeker ve onun hâmiliğinde has odada yaptığı sohbetler netîcesinde, *Padişah Şeyhi* olarak her tarafta tanınmaya başlar. Neticede kendisiyle aynı düşünceyi paylaşan Sultan Ahmed Camii vâizi Şeyh Veli, Çavuşzâde, Köse Mehmed, Süleymâniye vâizi Şeyh Osman ve Çelebi Şeyh gibi zevât ile birlikte hareket ederek İstanbul'un bu büyük camilerinin kürsülerinden tarîkat erbâbına karşı halkı tahrike sevk edecek vaazlar yaparlar.[22] Kaşık kullanmayı bid'at kabul ederek yasaklar, gördüğü her yerde resimlerdeki insan figürlerinin gözlerini bozarlar.[23] Aynı zamanda

19 Naimâ, *a.g.e.,* s. 2719; Heyet, "Osmanlı'ya Bakış Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler", *Büyük Türk Klasikleri,* c. V, s. 36; Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 126.

20 Kadızâde'nin bu tür konuşmalarından birini devrin tarihçilerinden Naimâ şöyle nakleder: "Meclisinde hazır bulunanlar can kulağı ile dinlerlerdi. Ve hale uygun olarak söz gelişi edip, "Hoca Nasrüddin çift sürerken küçük öküz hareket ettikçe büyük öküzü dövermiş, niçin diye soranlara, büyük öküz işâret etmedikçe küçük öküz hareket edemez" şeklinde hikayeyi nakledip, büyükleri yerinde, mecliste hazır olanlardan niceleri sıkılıp utandılar. Hatta bazı bilginler kalkıp, "*dayak ve zorla kürsüden indirelim*" deyu hücum etmek istediler. Şeyhülİslâm Kadızâde'nin düşmanı iken "*yeri değildir, padişâhın huzurunda edepsizlik doğru değildir*" deyu mâni olmuşlar". Bkz. Naima, *Naimâ Tarihi*, c. III, s. 1223.

21 Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2091; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 359; Yurdaydın, "*Kadızâdeliler*",Osmanlı Devlet, s. 252; a. mlf., *İslâm Tarihi Ders*leri, s. 128; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss.160-161; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 76.

22 Naimâ, *a.g.e.*, c. V, ss. 2091-2092; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360; *DGBİT*, c. II, ss. 37-38; Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, Ankara, 1969, c. X, s. 71; Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, s. 368; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 97.

23 Yurdaydın, *Kadızâdeliler*, s. 252.;Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 128.

bu vâizler grubu, devlet erkânına da dil uzatmaktan geri kalmamışlardır.[24] Bir öğrencisi tarafından vaazlarının kaydedilmesi şeklinde ortaya çıkan ve temel olarak ilmihal konularını içeren eserinde,[25] dönemin tartışma konularından deverân, teğannî, ezanın makamla okunması ve resim gibi konuları da ele alır. Çeşitli kitaplardan yaptığı nakillerle raks ve deverân yapılan toprağın üzerinde namaz kılmak câiz değildir fetvâsını verir.[26] Bu sebeple de onun zamanında tekkeler yıkılarak toprağı denize dökülmeye başlanır. Üstüvânî, resmin haram olduğu fikrinde yola çıkarak, "*Bir kimse bir ecnebî kimsenin evinde bir sûret görse gözünü bozmak câizdir*"[27] demiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Üstüvânî döneminde Kadızâdeliler hareketi doruk noktasına ulaşmıştır.[28]

c. Vânî Mehmed Efendi

Memleketine nispetle Vâni şeklinde şöhret olan Mehmed Efendi, Tebriz ve Karabağ'da tahsilini tamamladıktan sonra, Erzurum valiliği sırasında yakın diyalog içerisinde bulunduğu,[29] Fazıl Ahmed Paşa'nın davet ve sitayişleriyle İstanbul'a gelir. Valide Sultan Camii'nde başladığı vâizlikten, kısa sürede IV. Mehmed'in gözüne girerek padişah hocalığına kadar yükselir. Viyana seferinde ordu vâizi iken, savaşın zaferle sonuçlanmaması nedeniyle Bursa'nın Kestel kazasına sürülür ve burada 1096/1685'de vefât eder.[30]

Vâni Mehmed Efendi, kendisinden önceki Kadızâdeliler zümresinin bütün

24 Bu vâizlerden biri olan Çavuşzâde, devrin şâir Şeyhülislâmı Yahyâ Efendi'nin:
"*Mescidde riyâ-pîşeler etsün ko riyâyı*
Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî" şeklindeki, tasavvufta çok sık müracaat edilen sembolik dilin kullanıldığı dizelerinden dolayı onu küfürle ithâm etmekten çekinmemiştir. Bkz. Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. V, s. 2093; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 360. Şeyhülİslâm bu dizelerle aslında bir yandan tasavvufa karşı olan sevgi ve bağlılığını dile getirirken, diğer yandan, o devirde selâtin câmilerinin kürsülerini işgal eden Kadızâdelilerin ikiyüzlü ve menfaatperest yönlerine de dikkat çekmiştir.

25 Hüseyin Gazi Yurdaydın bu risâlenin çeşitli nüshalarını inceleyerek tanıtmıştır. Bkz. Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, c.X, Ankara, 1969, ss. 71-78.

26 Yurdaydın, *agm.*, s. 76; Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, s. 78

27 Yurdaydın, agm., s. 78.

28 Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 221.

29 Konyalı, İbrahim Hakkı, *Erzurum Tarihi*, İstanbul, 1960, s. 551.

30 Müstakîmzâde, *Mecelle*, vr. 433b; Bursalı, *OM*, c. II, s. 50; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, sad.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1977, ss. 31-32; Kamil, Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi*, nr.: 4519-4522, c. IV, s. 325; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 146; a. mlf., *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 417; Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, ss. 166-168.

temsilcileri gibi, devletin nüfûzunu kullanarak tarîkatlara saldırmış, tekkelerdeki cehrî zikri susturmaya çalışmıştır. Vânî Mehmed Efendi'nin karşısında mutasavvıfları temsil eden Niyâzî-i Mısrî, onun padişah vasıtasıyla neler yaptığı hakkında şunları söyler: "*Vanî, Sultan Mehmed'e yaklaşma imkanı bulunca, Sultan Mehmed, camide, mescitte ve tekkelerde bulunan bütün zikir ehlini cehrî zikirden kesti, zikir ehlini darmadağın etti. Zikir yerlerini boşalttı. O kadar ileri gitti ki, zikir nûru insanların kalbinden tamâmen sönmeye yüz tuttu.*"[31] Bursalı Mehmed Tahir, Vanî Mehmed Efendi'nin, müslümanların kalplerinin tevhîdine hizmet edemeyen bir kişi olduğunu söyler.[32]

2. Kadızâdeliler ile İmam Birgivî Arasındaki Zihniyet Farkı

Kadızâdeliler, her ne kadar Birgivî Mehmed Efendi'nin yolundan gitmiş olduklarını iddia etseler bile, aralarında zihniyet, amaç ve eylem olarak farklılıklar bulunmaktadır.[33] Bu konuda birçok madde yazılabilir ancak, tespit edebildiğimiz en temel farklılıklardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Kadızâdeliler ile kendilerine fikri refarans olarak kabul ettikleri İmam Birgivî arasında söylem benzerliği görülmekle birlikte zihniyet ve eylemlerde büyük bir fark bulunmaktadır. Bu zihniyet farkını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Birgivî, meseleleri ilmî platformda ele alarak, başta *Tarîkat-ı Muhammediyye* olmak üzere, yazdığı eserlerle düşüncelerini ortaya koymaya çalışmış, devlet erkânı arasında tanıdıkları olmakla birlikte tarîkat ehline karşı siyâsî baskı yolunu denememiştir. Kadızâdeliler ise bu konuda bütün nüfûzlarını kullanmışlardır.

b. Birgivî'nin yaklaşımında, bozulmaları düzeltmek fikri (ıslah) çerçevesinde, genel anlamda bir iyi niyet ve samimiyet varken, Kadızâdelilerde, ıslah görünümünde tasfiyeci, yıkıcı-yok edici, alaycı, aşağılayıcı, insanların duygularına hitabeden basit ve yüzeysel bir dil ve yaklaşım göze çarpar.

c. Birgivî, tahsil edilen ilmi, yükselme ve dünyalık bir maksat veya şöhret amacıyla kullanmamış, aksine şöhret olduğu bir dönemde İstanbul'u terk edip küçük bir kasaba olan Birgi'ye giderek ilim taliple-

31 Aşkar, *Niyazî-i Mısrî*, s. 99; Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, s. 101.

32 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 50.

33 Bu konuda bkz. Baz, İbrahim, "Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı", *Bakı İslâm Universiteti Elmi Mecmua*, sy. 2, Bakü 2007.

rine faydalı olmaya çalışırken, Kadızâdeliler "*muhalefet et meşhur olursun*" fehvâsınca yükselmenin ve şöhretin yollarını aramış ve ilmi bu yolda kullanmışlardır. Naimâ, bu konuda Kadızâdelilerin, " *acaba şöhret sahibi olmak için gök kubbeyi ne yüzden gümbürdeterek ve yüksek makamlara erişmek yolunu ne suretle bulsak*"[34] zihniyetinde olduklarının bildirir.

d. Birgivî Mehmed Efendi, her ne kadar aklî ilimler okumamışsa da, şer'î ilimlerde kendisini çok iyi yetiştirmiştir. Kadızâdeliler ise, aklî ilimlerden bîhaber oldukları gibi, naklî ilimlerde de, Birgivî seviyesine ulaşamamış mutaassıp kişilerdir.[35]

e. Birgivî, görev yaptığı halde kassâm-ı askerî iken aldığı paraları iâde edecek kadar bırakalım haramı, şüpheli olandan bile uzak dururken, Kadızâdelilerin rüşvet şebekesi kurdukları rivayet edilmektedir.

3. Kadızâdelilerin Toplum Modeli

Osmanlı Devleti XVII. Yüzyıla geldiğinde karşısında güçlenmekte olan bir Avrupa vardı. Ortaçağı yaşayan Avrupa birey, bilim ve aklı merkeze alan sanayi, ticaret, üretim ve yetişen filozoflarla düşünceye önem veren yeni bir oluşuma doğru yol almaktaydı. Buna mukabil Osmanlı Devleti çıktığı zirveden inişe doğru geçmekte ve bu durum toplumun her tabakasında bir reform ve ıslah düşüncesini doğurmuştu. Bir kısmı ise daha kolayı seçerek gerilemeye ve yaşanan sorunlara neden olan bir suçlu arayışı içersine girmişti. Kadızâdelilere göre yaşanan bütün olumsuzlukların nedeni ve teşhisi dinden uzaklaşmak ve bidatlerin çoğalmasıydı. Suçluların başında da sûfîler gelmekteydi. Yeni keşifler ve yeni ticaret yollarının ortaya çıkması nedeniyle Osmanlı ekonomisinin etkilenmesi, çocuk padişahlar nedeniyle iktidarın güç dengeleri arasında paylaşılmış olması Kadızâdelilerin gündeminde yoktu. Hâlbuki bizzat kadızâdelileri ortaya çıkaran temel nedenlerin başında devrin siyâsî, ekonomik ve sosyal şartlarını saymak gerekir. Kadızâdelilerin selefleri sayılabilecek Hâricîler de Hz. Osman ve Hz. Ali döneminin siyâsî ve sosyal şartlarının neticelerinden biridir.

Hâricîlerle başlayan, başka zümreleri küfürle itham etme tavrı, sonraki dönemlerde de görülmüştür. Bu durum zaman içerisinde nelerin küfür olduğunu belirtmek ve Müslümanları sakındırmak için elfâz-ı küfür başlığı altında bir listelemenin yapılmasına neden olmuştur. Tartışma konularıyla ilgili Kadızâdelilerin görüşlerinin özeti onların elfaz-ı küfür listesinde daha

34 Naimâ, *age.*, VI, 2720.

35 Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1999, 68-69.

net şekilde ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar iyi niyetli olarak insanları tehlikelere karşı uyarmak ve iman dairesinden çıkmalarına engel olmak için onlara bir sınır çizmeye çalışmış gibi görünseler de hakikatte basit ve örfî birçok uygulamalarda bile onları iman dairesinin dışına çıkarmışlardır.

Kadızâde Mehmed Efendi elfaz-ı küfrü söylemeyi değil bilmemeyi küfür sayar. Ona göre elfaz-ı küfrü bilmeyen kâfir, karısı boş olur. Çocukları veled-i zinâ olur ve kestiği hayvan murdardır. Bunların Frenk kâfirlerinden farkı kalmaz. Bu nedenle küçükken çocuklara, kölelere, hizmetkârlara itikad ve küfür lafızları öğretilmelidir. Öğrenmek istemeyenler uyarılmalı veya satılarak evden uzak tutulmalıdır. Köleler öğrenmeyi reddederse satılmalıdır. Yanaşma olanlar öğrenmeyi reddederse kovulmalıdır. Şayet evlâtlar reddederse ve terbiyeleri mümkün olmuyorsa hâkime başvurulmalıdır. Böyle davranmayan Allah'a isyan etmiş olur. Çünkü masiyete rıza göstermek küfre rıza göstermektir.[36]

Kadızâde Mehmet Efendi'nin ana çerçevesini çizdiği bu yaklaşım, kendisinden sonra Üstüvânî Mehmet Efendi başta olmak üzere Kadızâdeli vaizler tarafından sürdürülmüştür. İtikadî ve fıkhî bir çerçevede çizilen sınırlar, esasında yaşanan dönemin ülke ve dünya gerçekliğinden uzak ve daha ziyade ilmihal bilgisi temelli bir toplum modelidir. Bu normatif yaklaşım, yüzyılların irfan ve medeniyet birikimi ve tasavvurundan uzak, tasfiyeci ve ötekileştiren bir zihniyetin ifadesidir. Toplumu bidatlerden kurtarmak ve din dairesi içerisinde tutmayı hedefleyen bu yaklaşım, sözde ifade edilen gayenin tam tersine belli bir kabulün dışındaki başta Halvetî ve Mevlevî sûfîler olmak üzere tüm kesimleri dışlayan ve medeniyet zenginliğini öldüren tek tipçi bir yaklaşımdır.

Kadızâde Mehmet Efendi'ye göre yaşadığı dönemin genel manzara şu şekildedir:

> "Şimdiki zamanda farz-ı ayn olan ilimleri terk edip belki vacip, belki okunması sünnet bile olmayan ilimleri ve belki bidat bile olan ilimleri insanlar istedikleri için, Hak Sübhânehû ve Teâlâ bize yardım etmedi ve âlem bu duruma vardı. Zira bu halkın çoğunluğu okurlar. Ancak okuyanlar çoğunlukla şehirli olalım diye Farsça okurlar. Dindar olalım demezler. Bu ilimler ile din, İslâm ve iman ögrenilmez. Yine abdestin ve namazın caizleri ve abdesti ve namazı bozanlar bilinmez. Hac, zekât, talak, nikâh, oruç, haram ve helal bilinmez. Ancak zamanımızda olan ibadetlerin sözlerini bilirler."[37]

36 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 247 b, 248a.

37 Kadızâde, *Mebhas-i İman risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 5570 (vr. 234-346). vr. 52-53.

Kadızâde Mehmet Efendi, askeri mağlubiyetlerin ana nedeni de dinden uzaklaşma, bidat ehli ve sapkın fırkaların askeriye içerisinde çoğalmasına bağlamaktadır:

> "Sonra mülhitler, zındıklar, Hûrûfiler ve diğer sapkın fırkalar gürûhu Müslümanların içine karıştıkları için çoğunun akîdesinde bozukluk ortaya çıktı ve günah ve kötülüklere yönelir oldular. Bu yüzden bunca bin asker dahi varken fetih Allah'ın yardımı olmadığı için gerçekleşmedigi gibi büyük dedelerinin fethettikleri illeri dahi ellerinden aldırdılar. Sebep nedendir bilmediler. Sebep şudur ki, İslâm askerleri içinde sapkın fırkalar vardır. Bunlar ehl-i sünnet ve'l-cemaat olanlara ve özellikle de Padisahımıza daha çok düşmandırlar."[38]

Kadızâde Mehmet Efendi'nin, toplumu ıslah noktasında dile getirdiği toplum modeline göre insanlar önce ilmihal öğrenmeli ve birbirlerine öğretmelidir. Böylece toplumlar insaflı ve hâkimler âdil olacaktır. Hâkimler İslâm'ı hayata tatbik ederler, helal ve haramı ayırırlar. Böylece İslâm ülkelerinde güvenlik ve esenlik hâkim olur, günahlar ve kötülükler ortadan kalkar. Bunun neticesinde sapkın fırkalar İslâm diyarlarını terk ederken, inancı olmayan nice kâfirler de İslâm'a girerler.[39]

Bu ütopik düşüncelerle toplumun ıslah olacağını, devletin dirlik ve birliğe kavuşacağını düşünürken, ilimlerin öğrenilmesi konusundaki yanlışlara da işaret eder. Ona göre farz-ı ayn ilimleri öğrenmeden diğerlerini öğrenmek caiz değildir ve günahtır. Hatta böyle yapan hocalar talebelerinin ellerine İslâm'ı yıkmak için kazma kürek vermişlerdir ve o talebeler ömürleri boyunca İslâm'ı yıkarlar. Bu açıdan öncelik ilmihale verilmelidir. Zira ilmihal okumayanlar ruhen ölmüş gibidir.[40]

Kadızâde, bu teklifinin hayali olmadığına ve uygulanabilirliğine inanarak her sene yedi yaşından büyük her kademedeki insana İslâm ve iman esaslarının sorulmasını, bilenlere dokunulmayıp bilmeyenlere ceza verilmesi gerektiğini söyler. Bir nevi toplu sınava tabi tutulmasını önermektedir. Üstelik bu sınav tarihinin önceden müezzinler tarafından duyurulduktan sonra yapılmasını ister. Bilmeyen her kim olursa da ona asla müsamaha gösterilmeden aşağılanmasının gerekliliğini ifade eder.[41]

38 Kadızâde, *Mebhas-i iman risalesi*, vr.56-57.

39 Refik Ergin, İslâm Düsüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği (Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007, s. 116.

40 Kadızâde, *Mebhas-i iman risalesi*, s. 49.

41 Kadızâde, *Mebhas-i iman*, s. 59-60.

Kadızâdelilerin ortaya koyduğu bu toplum modelinin sınırları mekruh, haram ve küfür kavramları ile çizilmiştir. Bazı hükümlerini maddeler halinde görelim:

1. Küfür olan sözler ve eylemler sekiz yüz seksen sekizdir. Bunları dinden çıkan gruplar ortaya atıp İslâm ülkelerinde yaymışlardır. Bu sözleri, insanlar ilk zamanlarda söylemezlerdi ve söyleyeni de öldürürlerdi. Şimdiki zamanda o sözleri söyleyen ve o eylemleri yapan dinsizleri ekâbir taifesi düğünlerde ve diğer toplantılarda ve sair yerlerde getirtirler, söylettirirler, eğlenirler ve gülüşürler. Hem kendileri hem gülenler hepsi kâfir olurlar ve imanlarını yenilemezlerse öldürülmeleri gerekir.[42]
2. Canlı resmi yapmak haramdır.[43] Kadızâdeliler bu nedenle birçok yazma eserdeki çizimlere zarar vermişlerdir.
3. Tavla ve satranç bulunan eve melek girmez.
4. Güvercin uçuran şeytandır.[44]
5. Çalgı ve oyun, şarap ve kebap, tavla ve satranç ile ömrü heba etmek sakınılması gereken bir davranıştır.[45]
6. Ney, tambur ve ağızla çalınan tüm sazlar haramdır. Bunlar kimin evinde bulunursa o eve rahmet melekleri girmez. O ev şeytan ve cinlerle dolup taşar.[46]
7. Hamamda selam vermek ve almak haramdır.
8. Zina, şarap ve sair kötülükler işlenirken besmele çeken kimse kâfir olur.[47]
9. Kadınların evlerinden anne ve babalarını ziyaret etmek ve hamama gitmek dışında çıkmaları câiz değildir.[48]
10. Ölü evinde ve cenaze defin esnasında açıktan zikir yapmak bidattir.[49]
11. Cenaze evinde sesi yükselterek dua okumak ve zikretmek mekruhtur.[50]
12. Cami kapısında, önünde veya yakınında oturup boş meselelerden konuşmak haramdır.[51]

42 Kadızâde, *Mebhâs-i îmân*, vr. 50.
43 Kadızâde, *Mesâil-i ehl-i sünne*, vr. 205a..
44 Kadızâde, *Mesâil-i ehl-i sünne*, vr. 205b.
45 Kadızâde, *Mebahisi's-salât*, vr. 72.
46 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 271a.
47 Kadızâde, *Mesâil-i ehl-i sünne*, vr. 213a.
48 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 289a.
49 Vânî, *Tasavvufî bidatlar*, vr. 190.
50 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 178a.
51 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 102b.

13. Bir adam, zamanın hâkimleri âdildirler derse kâfir olur.[52]
14. Meşayihe küfreden veya başka küfür söz söyleyen halk şayet küfründen dönmezse, yeryüzünde fitne çıkmasını önlemek için öldürülür.[53]
15. Bir kimse birisine “tırnaklarını kes, sünnettir” dese ve o kişi “sünnet olsa bile kesmem” dese kâfir olur.[54]
16. Bir kimse “peygamber yemekten sonra parmaklarını yalardı” dese, bunu duyan birisi de “bu ne edepsizlik dese” kâfir olur.[55]
17. Bir kimse birini çağırsa, çağrılan da “lebbeyk” diyerek cevap verse kâfir olur.[56]
18. Bir kimse şarap içen bir fasığa “mübarek olsun” derse kâfir olur.[57]
19. Bir kimse küfür bir söz söylese, yanındaki kişi de buna rıza göstererek gülse ikisi de kâfir olur.[58]
20. Bir kimse okuldaki hocasını taklit etse istihza etmek için eline çubuk alıp arkadaşlarına hocası gibi vursa kâfir olur.[59]
21. Bir kimse ‘Kur’ân kitabet olsa cisimdir, kıraat olunsa arazdır’ dese kâfir olur.[60]
22. Bir kimse bıyığını kesen bir fakihe “çok çirkin olmuşsun” derse kâfir olur.[61]
23. Bir kimse vâizleri taklit edip gülse ve onu dinleyen cemaat de gülmesine eşlik etse cümlesi kâfir olur.[62]
24. Bir kimse bir kimseyi cemaatle namaz kılmaya davet etse, karşısındaki de “Ben yalnız kılacağım, çünkü Allah “innessalate tenha” buyurur diyerek âyeti kerimeyle dalga geçse kâfir olur.[63]

Yukarıda sayılan maddelerin büyük bir çoğunluğunun dinin esası ile alakası olmayıp insanî nedenlerle yapılan fiillerdir. Dinin şiarlarını korumak

52 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 190b
53 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 75a.
54 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 196b.
55 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 196b.
56 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 196b.
57 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a
58 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a
59 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a
60 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199a.
61 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199b.
62 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199b.
63 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 201; Akpınar, *agt*, s. 156-158.

adına alınan tedbir gibi gözükse de, insanları çok kolay şekilde tekfir etmek hatta topluluklar halinde küfürle itham etmek, dinin ruhuna aykırıdır Hz. Musa ve Hz. Harun'un Firavunun yanına gittiklerinde kendilerinden beklenen üslup yukarıda belirtilen üsluba uymamaktadır. Ayrıca canlı resmi yapmanın haram kabul edilmesi nedeniyle birçok yazma eserin içinde bulunan çizimlerin gözlerinin oyulması yahut değişik şekillerde zarar görmesi bu zihniyetin tezahürüdür.

Kadızâdeliler tartışma konularını daha ziyade cami kürsülerinde dile getirmişler ve dine karşı derin bağlılığı olmakla birlikte bilgi seviyesi daha düşük olan cemaatin duygularına hitap etmişlerdir. Tamamı daha önce tartışılmış ve üzerinde mutabakat sağlanamamış, dinin esasına taaluk etmeyen konuları yeniden gündeme getirmişlerdir. Böylece bidat ehli olarak tanımladıkları ve kendilerine cami kürsülerinde rakip gördükleri sûfîleri tasfiye etmek istemişlerdir.

Kadızâdeliler şekilsel olarak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmış hemen her şeyi bidat olarak kabul ederken, sûfîler onu kısımlara ayırır ve kendisinde kötülük ve fitne olanı yasaklanması gereken bidat olarak kabul ederler. Kaşığı dahi bidat gören Kadızâdeliler örneğinde görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan dünyevî ve dînî her şeyin bidat kavramı içerisinde ele alınması, hikmetten uzak ve anlaşılması güç bir zihniyettir. Bu konuda sûfîlerin yaptıkları tasnifin yani onların iyi ve kötülerinin birbirinden tefrik edilmesinin daha makul olduğunu söylememiz gerekir. Kadızâdeliler ise bidat kavramını daha ziyade tasfiyeci zihniyetlerinin bir aracı olarak kullanmışlardır.

4. Tasfiyecilerin Tasfiyesi

Kadızâdeliler ile sûfîler arasında karşılıklı atışmalar, otoriteyi tekrar sağlayan Köprülü Mehmed Paşa devrine kadar sürmüştür. Kadızadeliler, Köprülü Mehmet Paşa sadrazam olduğunda daha önceki nüfuzlarını sürdürmek adına ona bir gözdağı vermek isterler. Köprülü Mehmed Paşa'nın vezir-i azam oluşunun sekizinci gününe rastlayan Cuma günü, müezzinlerin Fatih Camii'nde makamla naat okumalarını bahane eden Kadızâdeliler, bunları makamla okumaktan men etmek isterler. Olay büyüyerek, İstanbul'da birçok tekkenin yıkılarak topraklarının denize dökülmesine kadar gider. Hatta tekkeleri yıkmakla hızını alamazlar ve minareleri bidat görerek yıkılması gerektiğini iddia ederek, sadece selâtin camilerinde birer tane minâre bırakmayı düşünürler. Yolda rastladıkları dervişlere tecdîd-i iman teklifinde bulunmayı, kabul etmeyenleri öldürmeyi düşünürler. Onlara göre, devlette nizâmın tesisi ancak bu şekilde olabilir. Kadızâdeliler ertesi gün, bütün

taraftarlarına, "*Muhammed ümmetinden olanlar yarın harp âleti ile cami avlusunda hazır olsunlar! Şeriatın emir ve yasakları hizmetine yardım etsinler*"[64] şeklinde haber göndererek, silah kuşanıp müteharrik ifâde ve sloganlarla Fatih Camii etrafında toplanmaya başlarlar. Bunun üzerine Köprülü Mehmed Paşa, bu gruba nasihat ettirdiyse de anlamaya niyetli olmadıklarını görür. Bunun üzerine, ulemâdan bazılarını davet ederek istişâre yapar. Ulemânın, Kadızâdelilerin iddialarının bâtıl olduğu ve te'dib edilmelerinin câiz olduğu şeklindeki görüşlerini padişaha ileten Köprülü, fesatçıların öldürülmesi yönünde izin almışsa da, bunu yapmayarak Üstüvânî, Türk Ahmed, Dîvâne Mustafa gibi elebaşı konumundaki vâizleri 1656 tarihinde Kıbrıs'a sürgüne gönderir.[65]

Böylece, Kadızâde ve Sivâsî'nin vefâtını müteakip sessiz bir dönem yaşanmasından sonra; Abdülehad Nuri Efendi döneminde Üstüvânî liderliğinde ikinci aşaması yürütülen Kadızâdeliler hareketi, bu sefer ulemânın kabulü ve olaya fiilî olarak müdahale eden devletin kararı ile bitme noktasına gelir ancak bitmez. Bu olayla birlikte tartışmanın ikinci devresi sona ermiştir.

Üstüvânî ve arkadaşlarının sürgüne gönderilmesi, devletten aldığı güç ile rakiplerini yok etmeye çalışan tasfiyeci Kadızâdeli zihniyetinin, devlet eliyle tasfiye teşebbüsü anlamına gelmektedir. Ancak Üstüvânî'nin tasfiyesi, zihniyeti bütünüyle tasfiye etmemiş, Vânî Mehmet Efendi tarafından sürdürülmüştür.

Kadızâdelilerin yukarıda anlatılan tasfiyesiyle yaklaşık otuz yıldır baskı altında kalan gündelik hayat yanında, sanat ve edebiyatın da rahat bir nefes aldığı döneme girilmiştir.[66] Zira Mevlevî tekkelerinde ayin yapılamazken bu tarihten sonra bir rahatlama olmuştur. Ayinlerin yapılması aynı zamanda musikinin de yeniden icrası anlamına gelmektedir.

5. Sonuç

Araştırmacılar tartışmayı başlatan grup olan Kadızâdelileri tasfiyeci, fundemantalist, radikal, aşırı, köktenci, protestan ve selefi gibi sıfatlarla ta-

64 Naimâ, *Naimâ Tarihi*, c. VI, s. 2724.

65 Naimâ, *Naimâ Tarihi,* c. VI, s. 2723-2725; Nazmî, *Hediyye*, s. 232; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî-nâme-i Abdî Paşa*, TTK Ktp, Yazma Eserler, nr. 44, vr. 51a; Mehmed Murad, Tarih-i Ebu'l-Fâruk, c. VII, s. 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, s. 364; Yurdaydın, *Türkiye'nin Dini Tarihi*, s. 119; a.mlf., *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 129; Sakaoğlu*, Kadızâdeliler-Sivâsîler*, c. IV, s. 369; *BTK*, c. V, s. 37; Ocak, *Kadızâdeliler Hareketi*, s. 224-225; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24, s. 102.

66 Mehmet Kalpaklı, "Itrî Döneminde Osmanlı'da Şiir", *Itrî ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar(Sempozyum Tebliğleri*, 3 Aralık 2012), İstanbul 2013, s. 22.

nımlamışlardır. Bu sıfatlar arasında Kadızâdelileri en net tanımlayan sıfatın "tasfiyeci" olduğunu söyleyebiliriz.[67] Çünkü kendi kabullerini mutlak kabul ederek, Halvetîler ve Mevlevîlerden oluşan sûfîler başta olmak üzere, kendileri gibi düşünmeyen ve davranmayan bütün farklılıkları tasfiye etmeye çalışmışlardır. Ancak bu tasfiyenin daha ziyade siyâsî platformda olması, Kadızâdelilerin zihniyeti konusunda önemli bir ipucu vermektedir.

Kadızâdelileri bütünüyle art niyetli tanımlamak da doğru değildir. Ülke ve dünya gerçeklerinden uzak ve normatif din algısına sahip Kadızâdelilerin eksik kaldığı yahut başarısız olduğu hususta budur. Onlar yaşanan sorunların nedenlerini doğru tespit etmek ve bu doğrultuda ıslah yahut tecdid yerine, büyük bir birikimi bidat kavramının içerisine koyarak tasfiyeci bir tavır sergilemişlerdir. Üstelik söylemlerini eyleme ve şiddete dönüştürmüşlerdir. Kadızâde Mehmed döneminde fikrî ve sözlü olarak başlayan tartışma, Üstüvânî ile başlayan ikinci aşamadan itibaren şiddet içeren fiilî bir boyut kazanmıştır. Vânî Mehmet Efendi döneminde tekkeler yıkılmış Niyâzî-i Mısrî üç defa sürgüne gönderilerek bütünüyle tasfiyeci bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Kadızâdelilerin sûfîlere yaptıkları eleştiriler ve bir nevi devletin ve dinin komiseri rolünü üstlenerek onlara yaptıkları fiili tacizler, sûfîlerin düşünce ve yaşam tarzlarını bastırmak ve sindirmek yerine, onların daha fazla gündeme gelmesine, yayılmasına ve birbirlerine yakınlaşmasına katkı sağlamıştır. Bunun temel nedeni de Kadızâdelilerin usul eksikliği, dışlayıcı tavırları, makuliyetten uzak tavırları ve haddi aşmalarıdır. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinden itibaren bazı bireysel eleştiriler olmasına rağmen tasavvuf ve sûfiler, geniş bir toplumsal kabul yanında ulema ve devlet ricalinin büyük teveccühüne mazhar olmuşken, XVII. Yüzyıla gelindiğinde, Kadızâdeliler ile ilk defa bir zümre tarafından eleştiri boyutunu aşarak kitlesel bir tasfiyeye teşebbüsüne maruz kalmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki özellikle yüzyılın siyasî ve iktisâdî atmosferinde ortaya çıkan sorunların sûfîlere yüklemeye çalışan ve onları tasfiye etmeye çalışan Kadızâdelilerin hikâyesi; "tasfiyecilerin tasfiyesi" şeklinde sona ermiştir. Ancak sahip oldukları zihniyet kendilerinden önce var olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir.

67 Ahmet Yaşar Ocak, konuyla ilgili yazdığı makaleye "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi" ismini vermiştir. Bk. Ocak, *agm* s. 208.; Unan, Fahri "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmet Efendi", *Türk Yurdu*, sy., 36, Ankara, 1990; Karagöz, Mehmet, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", *Türkler*, Edit: Komisyon, Ankara 2002, c. XI, s. 141; Mansel Philip, *Konstaniyye, Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924* (çev. Şerif Erol), istanbul 2008, s. 186.

Kaynakça

Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî-nâme-i Abdî Paşa*, TTK Ktp, Yazma Eserler, nr. 44.

Ahmet Refik, *Osmanlı'da Hoca Nüfûzu*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997

Akpınar, Muhammed Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

Ali Emirî, "Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, yıl: 2, sy., 14 (30 Nisan 1335).

Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî*, KB Yayınları, Ankara 1998.

Baz, İbrahim, *Kadızâdeliler Sivâsîler Tartışması*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2015.

Baz, İbrahim, "Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı", *Bakı İslâm Universiteti Elmi Mecmua*, sy. 2, Bakü 2007.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmet Remzi Akyürek-Miftâhu'l-Kulûb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi,* haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2000.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler", *DİA*, c. 24.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, sad.: Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1977.

Refik Ergin, İslâm Düsüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği (Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007.

Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1983.

Heyet, "Osmanlı'ya Bakış Kültürel Soğuma ve Kadızâdeliler", *Büyük Türk Klasikleri,* c. V, s. 36.

İbn Teymiye, Siyâset (es-Siyâsetü'ş-şer'iyye), terc.: Vecdi Akyüz, Dergah Yay., İstanbul, 1985.

Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-i İman Risalesi*, Milli Kütüphane, No: 1586.

Kadızâde Mehmed Efendi, *Mesâil-i ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 5570, vr. 149-234.

Kadızâde, *Mebahisi's-salât*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 5570.

Kalpaklı Mehmet, "Itrî Döneminde Osmanlı'da Şiir", *Itrî ve Dönemine Disiplinlerarası Bakışlar(Sempozyum Tebliğleri*, 3 Aralık 2012), İstanbul 2013.

Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

Karagöz, Mehmet, "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler", *Türkler*, Edit: Komisyon, Ankara 2002.

Kâtip Çelebi, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, İstanbul 1287.

Katip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*, haz.: Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972.

Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstûru'l-Amel li-Islâhi'l-Halel*), (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.

Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi* (sad. Zuhuri Danışman), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Kepecioğlu, Kamil, *Bursa Kütüğü,* Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, c. IV, nr. 4519-4522.

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Erzurum Tarihi*, İstanbul, 1960.

Mansel Philip, *Konstaniyye, Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924* (çev. Şerif Erol), istanbul 2008.

Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, Matbaa-i Amidi, İstanbul 1329.

Muallim Cevdet, *Mekteb ve Medrese*, haz.: Erdoğan Erüz, Çınar Yay., İstanbul, 1978

Müstakîmzâde, *Mecelle*, vr. 433b;

Naimâ, Mustafa Efendi, *Naîmâ Tarihi (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hülâsât Ahbâri'l-Hafîkâyn*), çev. Zuhuri Danışman, Zuhuri Danışman Yayınları, İstanbul 1967.

Nazmî, Muhammed, *Hediyyetü'l-İhvân,*(Osman Türer tarafından hazırlanan doktora tezi olarak hazırlanan tahkikli metin), Ankara 1982.

Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, yıl: XVII-XXI/1-2, (1979-1983), Ankara 1983.

Sakaoğlu, Necdet "Kadızadeliler-Sivâsîler", *DBİA*, c. IV, İstanbul 1993.

Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyiu'l-Fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, 1989.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 1999.

Unan, Fahri "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünnîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmet Efendi", *Türk Yurdu*, sy., 36, Ankara, 1990.

Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, TTK Basımevi, Ankara 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988.

Üstüvânî, Mehmed Efendi, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, 2770, vr. 1-212.

Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bidatlerdan Sakınmaya Dair Risale*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr.187-203.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (Sûfîler Devlet ve Ulemâ)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.

Yurdaydın, "Kadızâdeliler (Fakılar)", *Türkiye Tarihi 3-Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul, 1988.

Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, c. X, Ankara 1969.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1971.

Zilfi, Madeline C., "The Kadızâdelis: Discordent Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul, *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1986, (trc. Hulusi Lekesiz, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58, Kasım-Aralık 1999.

Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema*

Mehmet Kalaycı

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Tarihte simgeleşmiş kavramlar vardır. Anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlayan; bu yüzden de kendilerini kullananlara, yeni anlamlar kazandırma imkânı tanıyan kavramlar. Müsemmasından soyutlanan ve tarihinin herhangi bir kesitine taşınabilecek şekilde genel geçer bir zihniyete dönüştürülen kavramlar. Bu türden kavramlar söz konusu olduğunda bağlamsal okuma yapabilmek bazen oldukça güçtür. Çünkü zihinlerde müsellem ve mücessem hale gelmiş perspektif çoğu kez buna izin vermez. Selefî, Râfizî, Hâricî ve Sünnî gibi kavramların, zaman ve mekân sınırlarını zorlayan bağlamlar üstü muhtevası, delalet ettikleri gerçekliği kaygan bir zemine dönüştürmektedir. Böyle olunca da isim müsemmanın kendisi değil, gölgesi haline gelmektedir. Bu türden durumlarda genellikle ve öncelikle yapılması gereken muhayyileyi gözden geçirmektir. Zira sorun ne görüldüğü değil, aslında nasıl bakıldığıdır. "Kadızâdeli(ler)" bu türden bir kavramdır. Bu nedenle Kadızâdelilerle ilgili bir değerlendirmeye girişmeden önce, bu kavrama dair hali hazırda mevcut olan ve genellikle de meseleye bakışta zihinleri manipüle eden muhtevanın gerçekliğine dair bazı saptamalarda bulunmak elzemdir. Bu çerçevede her biri diğerinin üzerine inşa edilebilecek üç hususa dikkat çekmek gerekir:

Bunlardan, ilki zühd veya zâhid kavramlarının delalet çerçevesidir. Tasavvufun gelişim süreci genellikle; zühd, tasavvuf ve tarikat olmak üzere

* Bu yazının şekillenme sürecindeki katkılarından dolayı kıymetli dostlarım Eyüp Öztürk, Recep G. Göktaş ve Adem Arıkan'a bu vesileyle teşekkür ederim.

birbirini takip eden üç kavram etrafında izah edilir.[1] Buna göre zühd ilk aşamadır ve Hz. Peygamber ve sonrasındaki ilk iki asrı ifade etmek üzere kullanılır. Bu dönemin temel özelliği, bireysel ve amelî boyutu ağır basan bir arınma ve dünyalıktan uzaklaşma çabasını bünyesinde barındırmasıdır. Müstakil eserlerin kaleme alındığı ve temel kavramlarla nazarî tartışmaların öne çıktığı VI./XII. yüzyıla kadarki süreç ise tasavvuf olarak adlandırılan ikinci dönemdir. Üçüncü ve nihai aşama ise olayın kurumsallaşma boyutunu ifade eden tarikat aşamasıdır. Bu taksimatın, tasavvufun kendi iç gelişim seyrini yansıtan genel bir şablon olduğu açıktır. Ne var ki, zühd veya zâhid kavramını sadece tasavvuf alanına özgü bir kavram ve aidiyet olarak görmemek gerekmektedir. Öyle ki bu kavramlar, sufî çevrelerde nazarî düzeyde varlığını sürdürürken sonraki süreçte – takriben IV./X. asırdan itibaren – fukahâ arasında yaygınlaşmaya ve şeriata uygun yaşam sürmek anlamında bir aidiyet olarak kullanılmaya başlanmış, VI./XII. asır ve sonrasında ise bu çevrelerde merkezileşmiştir. Bu durum, fakihlerle sufiler arasında VI./XII. asırdan itibaren belirginleşen tartışmalara doğrudan yansımıştır. Fakihlerin zühdü sahiplenmesi ve bu çerçevede sufilere eleştiriler yöneltmesi, sufilerin bu kavramı tasavvufî yolculukta en alt basamak olarak değerlendirmelerine, hatta belki de sıradanlaştırmalarına yol açmış olmalıdır.[2] Bunun bir ayrışma veya yeniden konumlandırma çabası niteliği taşıdığı söylenebilir. Ancak burada daha fazlası söz konusudur; zira tam da zühdü merkeze alanların eleştirilerinin odağında olan konular, zühdün ötesinde bir varlık zeminine taşınmaya çalışılmakta, böylelikle de tasavvuf ilk basamağı zühd son basamağı melâmet olan bir hakikat arayışı olarak vaz edilmek istenmektedir.[3] Bu durum, olaya sufi-fakih gerilimi şeklinde

1 Örneğin bkz. Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - (1997), c. 1/1, s. 45.

2 Bunun yansımalarını İbnü'l-Arabî'de gözlemlemek mümkündür. Ona göre zühd metafiziksel açıdan gerçekte bir bilgisizlik niteliği taşımaktadır ve tasavvufi yolculukta kişiye keşf gelmediği sürece eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığında kişi artık zâhid olarak isimlendirilmez. Bkz. Semih Ceyhan, "Zühd", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2013, c. 44, s. 532; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, c. 11, s. 35-37.

3 İbnü'l-Arabi, Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfîler ve melâmîler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırmıştır. Buna göre zahidler en alt tabakada bulunan, dünyadan yüz çevirip riyaya düşme korkusuyla ibadet ve nefis muhasebesiyle meşgul olan vera' ehli kimselerdir. Sufîler, zühd tavrının yanı sıra himmetlerini haller, makamlar, sırlar, keşf ve kerametlere yönelten kimseler iken, melâmîler ise bu iki mertebenin üstünde sıradan görünümlü insanlar olarak kendilerini Allah'a veren, sadece farzları yerine getirmekle yetinen, her şeyde Hakk'ı müşahede eden irfan sahibi kişilerdir. Bkz. Ceyhan, "Zühd", c. 44, s. 532; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 141-148.

bakan pek çok kimseyi, zâhir-bâtın gibi tümüyle birbirinden farklı epistemolojik kutuplaşmalar üzerinden meseleyi değerlendirmeye götürmektedir. Böyle olunca da bir fakihin, bir sufiye yönelik eleştirisi netice itibariyle toptan bir tasavvuf eleştirisi veya karşıtlığı olarak yorumlanabilmektedir. Bunun doğru ve vakıaya uygun bir yaklaşım olmadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü fakihlerin, melâmî meşrep sufilere yönelik eleştirilerinde kendilerine referans çerçevesi olarak aldıkları zemin, zühd kavramıdır ve genellikle de Zeynülislâm el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072) ve *er-Risâle*'sinin bunun merkezine yerleştirildiği görülmektedir. Öyle ki genelde tasavvuf özelde ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye yönelik karşıtlığın en önde gelen isimlerinden biri olan Takiyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) Kuşeyrî'ye ve *er-Risâle*'sine övgülerde bulunması bu tutumun en dikkat çekici örneklerinden birini oluşturmaktadır. Öyle ki onun *el-İstikâme* adlı eseri, Kuşeyrî'nin bu eseri üzerine yazılmış bir şerhtir. Benzer bir durum, İbn Teymiyye'den bir kuşak büyük olan Hanefî Hüsâmüddîn es-Siğnâkî (ö.714/1314) için de geçerlidir. *Dâmigatü'l-Mübtedi'în* adlı eserinin ilk kısmında tarikat meşâyihının hayatlarını ve tasavvufa dair görüşlerini paylaşan Siğnâkî'nin en fazla övgüde bulunduğu ve öne çıkardığı isim yine Kuşeyrî'dir.[4] Siğnâkî, ilk dönem sufilerin hepsinin şeriatın ahkâmına sımsıkı sarılan ve nefsani arzuları terk eden kimseler olduğunun altını çizmektedir.[5] Şeriatla uyumlu bu erken dönem sufiliğe yönelik övgülere karşın, zikir sırasında def ve raks, ğına ve sema gibi hususları sahiplenen tasavvufî çizgi söz konusu olduğunda Siğnâkî dilinin tonunu sertleştirmekte ve bunları tereddütsüz bir şekilde haram olarak nitelendirmektedir.[6] Bu nedenle meseleye sadece sufi-fakih kutuplaşması veya toptan bir tasavvuf karşıtlığı olarak bakmak fazlasıyla aldatıcı olabilmektedir. Bu yüzden de ömrünün son yirmi yılını bir zâhid olarak geçiren Birgivî'yi veya onun ıslahçı söylemlerini sahiplenen takipçilerini katıksız bir tasavvuf karşıtlığı üzerinden tartıya vurmamak gerekmektedir.

İkinci husus, Anadolu Selçuklular ve beylikler dönemi dinî düşünce hayatına dair genel tasavvurun sorgulanması gerektiğidir. Öyle ki bu dönem genellikle, İbnü'l-Arabî ve düşüncesi, Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, Kalenderîler, Bâbâîlik gibi vahdet-i vücutçu veya melâmî meşrep gelenekler merkeze alınarak bir okumaya tabi tutulmaktadır. Bu okuma, Osmanlıların kuruluş dönemi için de tekrarlanmakta ve söz konusu gelenekler arasında

4 Hüsâmüddîn es-Siğnâkî, *Dâmigatü'l-Mübtedi'în ve Nâsıratü'l-Mühtedîn*, Süleymaniye Ktp.-Hazreti Halid, no. 153, v. 5a.

5 Siğnâkî, *Dâmigatü'l-Mübtedi'în*, v. 5a.

6 Siğnâkî, *Dâmigatü'l-Mübtedi'în*, v. 26a, 27a.

gidip gelen bir tasavvuf anlayışı, ilgili dönem için Osmanlı dinî düşüncesinin merkezkaç noktası olarak konumlandırılmaktadır. Anadolu'ya dair bu türden bir okumanın, en azından bir aktörü eksik bir okuma olduğunu ve Anadolu'da en az bu akımlar kadar merkezde olan bir kesimin de zâhid kimlikleriyle öne çıkan Hanefî fakihler olduğunu belirtmek gerekmektedir. İbn Battûta et-Tancî'nin (ö.770/1368-69) Anadolu'da neredeyse gittiği her yerde yöneticiler tarafından el üstünde tutulan bu kesim[7], en az mutasavvıflar kadar Anadolu resminin aslî bir unsurudur. Belki de bundan dolayı, İbn Battûta Anadolu'ya dair genel tespitlerinde bölge halkının neredeyse tamamının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadı ve Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine olduğunu, içlerinde hiçbir Râfizî, Mu'tezilî ve Hâricî'nin bulunmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir.[8] İbn Battûta'nın fakih kavramı altında dolaylı olarak gönderimde bulunduğu bu kimselerin kimler olduğu, nasıl bir din anlayışına sahip oldukları ve Anadolu resminde aslan payının kendilerine tahsis edildiği sufilerle nasıl bir ilişkiye sahip oldukları gibi hususlar aydınlatılmayı bekleyen, belki de hak eden hususlardır.[9] İbn Battûta ile aynı dönemde Niğde'de yaşayan ve Maveürannehir bölgesinden göç ederek Anadolu'ya yerleşen bir ailenin ferdi olan Kâdî Ahmed el-Hotenî'de (ö.734/1333) bunun ipuçlarını bulmak mümkündür. Onun, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö.333/944) nispet ederek alıntıda bulunduğu bir *elfâz-ı küfür* risalesi, muhtevası itibariyle dikkat çekicidir. Ne ölçüde

7 Bunlardan en dikkat çekeni Birgi ziyareti sırasındaki gözlemleridir. Muhyiddîn isimli bir müderrisle Birgi sultanı olan Aydınoğlu Mehmed Şâh'ı ziyarete gittiklerinde Mehmed Şâh, müderrisi sağına İbn Battûta'yı ise soluna oturtmuştur. Birkaç gün sonra iade-i ziyarette bulunmak üzere müderrisin huzuruna geldiğinde ise başköşede oturan müderristir ve Mehmed Şâh onun sağına oturmuştur. İbn Battûta, bu oturuş şeklini Türklerin fakihlere verdiği değerin en somut göstergesi olarak not etmiştir. Bkz. İbn Battûta et-Tancî, İbn *Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. S. Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005, s. 289.

8 İbn Battuta, İbn *Battûta Seyahatnamesi*, s. 273. İbn Battûta'dan bir asır önce Anadolu'ya yerleşen Necmüddîn-i Dâye er-Râzî'nin (ö.654/1256) de Anadolu ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet vurgusunda bulunduğu görülmektedir. Öyle ki o buraya gelmeden önce Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ahalinin yaşadığı; bidat, heva ve taassuptan arı; emniyet ve adaletle bezenmiş; fiyatların ucuz, maişetin bol olduğu, din ehlinin kadrini bilen ve fazl ehlinin hakkını tanıyan; dindar, âlim, adil, insaflı ve seçkin bir padişah olduğu yeni bir yurt ve vatan arayışına girdiğini, kime sorduysa da bu vasıfların hepsinin yer aldığı tek bir bölgeyi işaret ettiklerini ve buranın da Anadolu olduğunu belirtmektedir. O bunun üzerine Anadolu'ya kalıcı olarak yerleşmiş, Malatya, Kayseri ve Sivas'ta uzun yıllar geçirmiş ve Sultan Alaeddîn'e *Mirsâdü'l-'İbâd* isimli eserini ithaf etmiştir. Bkz. Necmüddîn-i Dâye, *Sufilerin Seyri: Mirsâdu'l-'İbâd*, çev. H. Uygur, İstanbul: İlk Harf Yay., 2013, s. 56-57.

9 Kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Matüridi-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (2016), c. 20: 2, s. 14-26.

Mâtürîdî'ye ait olduğu tartışmalı olmakla birlikte, alıntıdaki muhtevanın Kâdî Ahmed'in yaşadığı dönemin melâmî meşrep sufilerin söylemlerine yönelik güçlü gönderimler taşıdığı görülebilmektedir.[10] Anadolu'daki zâhid fakihlerin zihin yapısının şekillenmesinde, Buhara merkezli Hanefî fıkıh literatürünün[11] etkisi büyüktür. *Fetâvâ* ve *nevâzil* türü bu literatür, Anadolu Selçukluları zamanından itibaren Anadolu'ya taşınmaya başlanmış, kadılık ve müderrislik vazifelerinde bulunan fukahâ nezdinde kalıcılaşmıştır. Öyle ki Osmanlı döneminde semâʿ, raks ve deverân gibi konularda sufilere eleştirilmek istendiğinde bu metinlere sıklıkla müracaat edilmiştir.[12] Yine ağırlıklı olarak Buhara fakihleri tarafından kaleme alınmış ve doğrudan zühd merkezli bir tasavvuf anlayışına tahsis edilmiş eserler de Anadolu'da zâhid fakih kimliğin kalıcılaşmasında etkili olmuştur. İmamzâde el-Buhârî'nin (ö.573/1177) *Şirʿatü'l-İslâm*'ı tam da bu türden bir kitaptır ve Anadolu Sel-

10 Genişçe bir listede bu çerçevede dikkat çekenler şunlardır:"... Ben halvette Allah'ı gördüm ve bana gayptan haberler verdi... Falan kişi peygamberdir veya Allah sana gözükmedi mi? ... Hac için Mekke'ye gidip gelmeye ne ihtiyaç var? Burada sen ondan haber ver... Bu dünyada helal yiyen bir tek kişi getir/göster, ona secde edeyim. Haram bana revadır. İçkinin haram olduğu sabit olmayabilir. Ben varıp çalışıyorum, varsın şeriate uygun olmasın. Kadı zulm ediyor. Müftü yalan söylüyor. Benim gürzüm var, niye şeriata varayım... Bu kamışın yarığı bütün Mushaflardan fazladır/öncedir. ... Medrese ilmi destanlardan/hikâyelerden ibarettir. Sen, bana alimlik taslama. Bana ilim satma... Bu içerden gelen nasıl bir kaynamadır... Hadis söylüyor veya fıkıh... Benim şeyhime gayb gizli değildir. O, Allah ile konuşuyordu. Bugün onun ruhu (aramızda) hazırdır. Benim için Allah'tan ricada bulunuyor... Falan ciltli kitap, Kur'an gibidir. Kur'an'dan maksat manadır, ibare ve nazım değil... Bir sahan herise/keşkek fıkıh ilminden daha iyidir. Fakihin ayakkabıcığını yakınına koy da giysin!... Eğer Allah bu ilim sebebiyle bana cenneti verecekse, istemiyorum kalsın. Hedefim hakkı temaşa etmektir, cennet değil..." Bkz. Ali Ertuğrul, *Niğdeli Kadı Ahmed'in el-Veledü'ş-Şefik ve'l-Hafidü'l-Halik'i*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2015, s. 256-258.

11 Buhara merkezli Hanefî literatür konusunda geniş bilgi için bkz. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM Yay., 2014.

12 Kadızâdelilerin sıklıkla eserlerine müracaat ettiği bir kimse olan ve zahid kimliğiyle bilinen İbrâhîm el-Halebî; raks, devrân, tegannî ve semâ gibi uygulamaların geçersizliğini ortaya koymaya çalıştığı eserinde bu durumu belirgin bir şekilde örneklemektedir. Onun atıfta bulunduğu kişiler arasında el-Haddâdî, el-Kerderî, ed-Debûsî, es-Serahsî, Fahrülislâm el-Pezdevî, Hâherzâde, el-Bezzâzî, el-Kurtubî, Seyyidü't-tâife olarak nitelendirdiği Ahmed el-Yesevî, el-Kirmânî, ez-Zemahşerî, es-Siğnâkî ve Tatârhâniyye gibi hepsi de Hanefî geleneğe mensup isimlerin olması dikkat çekicidir. Bkz. Halebî, *er-Rahs ve'l-Vaks li-Müstehilli'r-Raks: Hukmü'l-Hadda fî'l-İslâm,* nşr. H.S. Süveydân, Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2002, s. 28-38. Halebî'nin Hanefî literatür üzerinden gerçekleştirdiği alıntılar ve değerlendirmeler, Birgivî tarafından kendisine atıfta bulunulmaksızın sadece *intehâ* kaydı düşülerek olduğu gibi alıntılanmıştır. Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Bombay: Şerefüddin el-Kütübî ve Evlâdihî, t.y., s. 184.

çukluları zamanından itibaren Anadolu'daki en yaygın metinlerden biri olagelmiştir.[13] Benzer şekilde, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö.373/983) *Tenbîhü'l-Gâfilîn* ve *Büstânü'l-'Ârifîn* adlı eserleri, Ebû 'Alî Zendevisâtî el-Buhârî'nin (ö. 400/1009) *Ravzatü'l-'Ulemâ*'sı, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö.430/1039) *el-Emedü'l-Aksâ*'sı, Zâhid el-Buhârî'nin (ö.546/1151) *Mehâsinü'l-İslâm ve'ş-Şerâ'i*'i, Şemsüleimme el-Kerderî'nin hocası olan 'İmâdüddîn el-Faryâbî'nin (ö.607/1210) *Halîsatü'l-Hakâ'ik*'i, ömrünün önemli bir kısmını Artukoğullarının himayesinde Anadolu'da geçiren Zeynüddîn er-Râzî'nin (ö.666/1268'den sonra) *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*'i gibi eserler bu türden eserlerdir. Bu nedenle Zâhid fakih olgusunun, Anadolu'da varlığını ve belirleyiciliğini hiçbir zaman yitirmediğini, Birgivî'nin ve Kadızâdelilerin şahsında iyice görünür hale geldiğini belirtmek gerekmektedir.

Üçüncü husus ise Birgivî ve takipçilerinin konumlandırıldığı bağlamın sorgulanması gerektiğidir. Birgivî ve takipçileri genellikle Vehhâbîlik/Selefîlik üzerinden okunmakta, bu yüzden de İbn Teymiyye'nin ve Hanbelî çizginin bir takipçisi veya uzantısı olarak gösterilmek istenmektedir. Hâlbuki Vehhâbîliğin kendisine mal ettiği veya bu harekete dışarıdan atfedilen fikir ve söylemlerin önceki süreçte Hanbelîlik dışındaki geleneklerde de güçlü yansımaları bulunmaktadır. Aslında meselenin temelinde zühd merkezli din anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşım tarzında şeriat merkezdedir ve her şey Kur'ân ve Sünnet arasında hizalanan, bazen ilkinin bazen de ikincisinin belirleyici olduğu metin merkezli bir perspektiften anlamlandırılmaktadır. Mu'tezile'de, Mâtürîdî-Hanefî gelenekte, Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî çizgiyi kendinde toplayan Ehl-i Hadîs geleneği içerisinde hareket noktası değişmekle birlikte bu yaklaşımın güçlü bir karşılığı bulunmaktadır. Zühd ve şeriat vurgusu bu gelenekler içerisinde bazen Kur'ân'ı bazen de Sünnet'i merkeze alan, bazen de her ikisinin dengeli bir şekilde eşlik ettiği bir söylem zemininde dile getirilebilmektedir. Her ne kadar Zeydîler ve İmâmîler tarafından imâmet meselesi bağlamında içeriklendirilmiş olsa da Mu'tezile'nin beş temel esasından biri olan *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker* ilkesi temelde zühd ve şeriat hassasiyetinin güçlü bir dışavurumudur ve toplumun din eksenli olarak ıslahını merkeze almaktadır. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde (813-833) yaşanan *mihne* olaylarını bundan uzak düşünmemek

13 Bir ilmihal ve ahlâk kitabı olup ibadetler yanında gündelik hayata dair birçok konudaki sünnet ve âdâb hakkında bilgi verilmektedir. Diğer ilmihallerden farklı olarak ibadetlerle ilgili farz, vâcip vb. fıkhî hükümlere temas edilmeyen *Şir'atü'l-İslâm* Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet görmüş, çeşitli şerh ve tercümeleri yapılmıştır. Bkz. Recep Cici, "İmamzade, Muhammed b. Ebi Bekr", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2000, c. 22, s. 210.

gerekir. Mâtürîdî-Hanefî gelenekte, zühd merkezli yaklaşımlar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) zamanından itibaren belirgindir. Öyle ki onun zamanında Samânî sarayını ele geçiren ancak onun vefatı sonrasında devlet desteğini yitiren İsmâilîlere/Karmatîlere karşı bölgedeki Hanefîlerin gösterdiği toplumsal tepkinin tonu oldukça serttir.[14] İbnü'l-'Arabî çizgisine ve melâmî sufilerin ritüellerine tepki gösteren sadece İbn Teymiyye ve takipçileri değildir; aksine ilgili dönemde 'İzzüddîn b. 'Abdisselâm (ö.660/1262), İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö.737/1336), Takiyyüddîn el-Hısnî (ö.829/1426), Bedrüddîn İbnü'l-Ehdel (ö.855/1451) ve Burhânüddîn el-Bika'î (ö.885/1480) gibi Şâfiî ve Mâlikî âlimler[15] ile Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö.537/1142), Hüsâmüddîn es-Siğnâkî (ö.714/1314) ve Alâ'üddîn el-Buhârî (ö.841/1438) gibi Hanefî âlimler tarafından sert tepkiler ortaya konmuştur. Bu noktada düşülen hata, Memlük coğrafyasında fazlasıyla görünür hale gelen sufilik eleştirilerinin merkezine İbn Teymiyye'nin yerleştirilmesi, diğer isimlerin ise bunu muhkem hale getirecek şekilde onun ismi etrafında hizalandırılmasıdır. İbn Teymiyye'nin bir merkez nokta olarak belirlendiği bu bakış açısına bir kök aranmak istendiğinde ise İbn 'Akîl (ö.513/1119) ve İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) gibi yine Hanbelî gelenekten isimlere müracaat edilerek Ahmed b. Hanbel'den Muhammed b. 'Abdilvehhâb'a kadar kesintisiz bir şekilde homojen ve orthodoks bir Sünnî/Selefî zihniyet tasarımlanabilmektedir. Hâlbuki melâmî meşrep tasavvufî çizgiye yöneltilen eleştirilerin Hanefîler arasındaki geçmişi oldukça eskidir. Burada ortak bir muhatap söz konusudur ve bu muhatabın eleştirisi bağlamında Mâtürîdî-Hanefî fakihlerle Hanbelîler arasında zaman zaman dikkate değer kesişmeler veya örtüşmeler söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle, Birgivî ve onun mirasını paylaşan kesimlerin benzer muhataplar söz konusu olduğunda ortaya koyduğu değerlendirmelerde bu kesişmenin yansımalarıyla karşılaşmak hiç de sürpriz değildir.[16] Ancak yine de belirtmek gerekir ki, bu kesimlerin eserlerine yansıyan içeriğin ana kaynağı Hanefî fıkıh literatürüdür.

14 Bu olaylar ve yaşanan gelişmelerle ilgili olarak bkz. Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. A. Kartal, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014, s.136-137.

15 Burhânüddîn el-Bikâî, *Tahzîru'l-'İbâd min Ehli'l-'İnâd*, Süleymaniye Ktp.-Laleli, no. 3679/2, v. 49a-b.

16 Siğnâkî'nin *Dâmigatü'l-Mübtediîn* adlı eseriyle aynı isme sahip olan ve Kadızâdeliler çevresine mensup birilerince kaleme alındığı öngörülen bir eser bu bakımdan dikkat çekicidir. Eserin kaynakları, üretildiği çevre ve muhtevasına dair bilgi için bkz. Adem Arıkan, *Hanefiliğin Bidat Karşıtı Söylemi: Dâmiğatü'l-Mübtedi'în Örneği*, Ankara: İlahiyat Yay., 2016.

Birgivî ve Mirası'nın Çerçevesi

Herhangi bir mezhebe indirgenemeyecek ölçüde geniş bir zemini bulunan şeriat ve zühd eksenli yaklaşım biçiminin Anadolu'da etki gücü yüksek bir tabanı bulunmaktadır. Zühdü ve fıkhı merkeze alan bu taban; genellikle müderrislik, kadılık, müftülük, şeyhülİslâmlık gibi görevleri yürüten ulemadır. Zâhid fakih kimliği, Safevîlerle yaşanan mücadelenin Osmanlı toplumunda oluşturduğu kriz ve kaosla da bütünleşmiş, İbrâhîm el-Halebî (ö.956/1549) ve Birgivî'nin (ö.981/1573) şahsında iyice görünür hale gelmiştir.[17] Tahsilini Dımaşk ve Kahire'de tamamlayan Halebî, aralarında Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö.911/1505) de bulunduğu çok sayıda âlimden fıkıh, tefsir ve hadis tahsil etmiştir.[18] 906/1500 yılında İstanbul'a yerleşmiş; çeşitli camilerde imamlık yaptıktan sonra Fatih Câmii'nin imam ve hatibi olmuştur. Ardından da Sâdî Çelebî'nin (ö.945/1539) Fatih'te yaptırdığı dârülkurrâya müderris olarak tayin edilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır.[19] İstanbul'da bulunduğu süre içerisinde hem İbnü'l-'Arabî ve vahdet-i vücûd merkezli tartışmalarda[20] hem de sufilerin cehrî zikir, raks ve deverân gibi

17 İbrâhîm el-Halebî ve Birgivî en belirgin örneklerdir; ancak zahid fakih kimliğinin çerçevesi sadece bu ikisine hasredilemeyecek ölçüde geniştir. İlgili dönem bağlamında Kemalpaşazâde, Nebî b. Turhân es-Sinôbî, Çivizâde, Sa'dî Çelebi, Nûreddin Sarıgörez, Ebüssuûd gibi isimlerin de farklı bağlamlarda benzer tutumlar ve söylemler ortaya koyduklarını belirtmek gerekir.

18 Şükrü Selim Has, "Halebî, İbrâhîm b. Muhammed", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1997, c. 15, s. 231.

19 Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, s. 492.

20 *Nî'metü'z-Zerî'a* adlı eserinde ağırlıklı olarak İbnü'l-'Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'ine ve vahdet-i vücûd görüşüne eleştiriler yöneltmekte, bu görüşe sahip olan bir kimseyi de şirke düşmekle suçlamaktadır. Bkz. İbrâhîm el-Halebî, *Vahdet-i Vücut Risalesi (Nî'metu'z-Zerî'a fi Nusreti'ş-Şerî'a)*, çev. A. Dündar, İstanbul 1996, s. 28, 34; Celalüddin es-Süyûtî'nin İbnü'l-'Arabî'yi savunmak ve onun hakkında Memlük coğrafyasında ortaya atılan suçlamaları yanıtlamak amacıyla yazdığı *Tenbîhü'l-Ğabî* isimli fetvasına cevap ve reddiye mahiyetinde olarak 945/1538 yılında kaleme aldığı *Tesfihu'l-Gabi* isimli risalesinde, Süyûtî'nin sufilerin lafızlara ıstılahlarının dışında anlam verdikleri, bundan dolayı da İbnü'l-'Arabî ve takipçilerinin söylediklerinin zahiri anlamlarıyla alınmaması gerektiği yönündeki değerlendirmelerine yine tasavvufi gelenekten hareketle cevap vermesi ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ve Sühreverdî'nin *'Avârifu'l-Me'ârif*'inin de sufi metinler olduğunu, hâlbuki bunlarda Süyûtî'nin kast ettiği türden bir ifade tarzının söz konusu olmadığını belirtmesi ve bundan dolayı da Kitab'a ve Sünnet'e tabi olan sufilerle sufi geçinen mülhitlerin ayrılması gerektiğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Bkz. Halebî, *Tesfîhu'l-Ğabî fî Tenzîhi İbn 'Arabî*, Süleymaniye Ktp.-Reşid Efendi, no. 1236, v. 1b-4a.

uygulamaları bağlamında[21] oldukça sert söylemler ortaya koymuştur. Verâ ehli, zâhid ve âbid bir kimse olan Halebî öldüğünde doksan yaşını aşmıştır. İstanbul'da geçirdiği elli altı yıl boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, Fatih Câmii'ndeki hutbeleri ile herkesin saygısını kazanmıştır. Ancak hiçbir zaman çevresinde bir topluluk oluşturmak veya toplumsal bir farklılaşma üretmek gibi bir amaç gütmemiştir. Genelde evinden çıkmayan, ilimle meşgul olan, ev ve cami dışında bir yerde görülmeyen birisi olduğu, dünyada ilim, ibadet ve telif dışında zevk aldığı bir şeyin olmadığı nakledilmiştir.[22] Bu bakımdan yalnızdır ve mücadelesinin en önemli zemini yazdığı eserlerdir. [23]

Halebî, zühd ve fıkıh kimliğinin kesiştiği önemli bir isimdir.[24] Fakat ondaki zühd ve fıkıh bireyseldir; zühd ve fıkıh birlikteliğinin toplumla buluşması ve kalıcılaşması Birgivî sayesinde gerçekleşmiştir. Birgivî'nin ömrünün son on yılını geçirdiği Birgi'deki hayatı, sadece kendisi açısından değil, sonraki Osmanlı dinî düşüncesi açısından da derin bir mayalanma ve inşa sürecine dönüşmüştür. Burası Birgivî açısından bir uzlet mekânı olmaktan daha fazlasıdır; aynı zamanda hayatını Kur'an'a ve Sünnet'e uygun bir şekilde düzenleyebilme ve bunu zedeleyecek her türlü dış etkenden kendisini yalıtabilme imkânı sunmuştur. Halvetî çevrelerle yaşadığı gerilimler, siyaset ve bürokrasiye karşı göstermiş olduğu eğilmez muhalif tutum[25], toplumsal

21 934/1527 yılında Halvetîyye şeyhi Sünbül Sinan'a reddiye olarak kaleme aldığı *er-Rahs ve'l-Vaks* risalesinde raks ve deveranın haramlığını temellendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Halebî, *er-Rahs ve'l-Vaks*, s. 30-38.

22 Mecdî, *Hadâ'iku'ş-Şekâ'ik*, s. 493.

23 Onun çoğunluğu fıkha ait olan eserlerinin Türkiye yazma eser kütüphanelerindeki nüsha sayısının bini aşması, yaygınlığını ve Anadolu'daki etki gücünü ortaya koyması bakımından önemlidir.

24 Birkaç beyitlik bir şiire getirdiği yorum, onun din anlayışına ve zihin dünyasına ışık tutmaktadır. Şiirin son beyitinde geçen "sen bunları yaparsan kara ile deniz bütünleşir." mısrasındaki "kara ve denizin bütünleşmesini" Halebî, şeriat ve hakikatin bir araya gelmesi olarak yorumlamıştır. Ona göre şeriatın karaya benzetilmesinin nedeni tıpkı karanın; ağaç, taş gibi maddelerden envai çeşit şeyi barındırması gibi şeriatın da muhtelif sebepleri barındırmasıdır. Hakikatin denize benzetilmesinin anlamı ise yalınlık ve açıklıktır. Halebî, arif kişinin her ikisini de birleştirmesi gerektiğini, hakikatten yoksun şeriatın boş, şeriatten yoksun hakikatin ise batıl olduğunu belirterek yorumunu tamamlamaktadır. Bkz. el-Halebî, *Şerhu'l-Ebyât*, Süleymaniye Ktp.-Giresun Yazmalar, no. 109/9, v. 31-32.

25 Birgivî, dönemindeki adaletsizliklere eserlerinde dikkat çekmesinin yanı sıra, zaman zaman bunu yöneticilere karşı doğrudan dile getirmekten de çekinmemiştir. Bu çerçevede o, para vakıfları konusunda dönemin şeyhülİslâmı Ebüssuûd'a bir reddiye yazmaktan geri durmamış, ömrünün sonlarında da İstanbul'a gidip Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa ile görüşmüş ve şahit olduğu adaletsizlikler karşısında onu uyarıp tedbir almaya davet etmiştir. Bkz. Emrullah

alanda yaşanan adaletsizliklere ve dinî alanda adet haline gelen yanlışlıklara yönelik olarak ortaya koyduğu mücadele Birgivî'yi sadece İstanbul'da değil, Anadolu'nun pek çok yerinde tanınır ve bilinir hale getirmiştir. Birgi'ye gittiğinde muhtemelen onun ifade etmiş olduğu anlamın ve temsil etmiş olduğu çizginin farkında olan bir topluluk bulunmaktadır. Halebî'nin toplumdan uzak bir yaşam sürmesinin aksine Birgivî, Birgi'de toplumsal hayatın merkezindedir. Bu durum, Birgi'yi bir çekim merkezi haline getirmiş ve çok sayıda insanın ve talebenin şehre yönelmesini sağlamıştır.[26] Birgivî, bu yönelimi anlamlı hale getirmek için uğraş vermiştir. Arapça bilmeyen, bu yüzden dinin temel metinlerini okumaktan aciz olan insanlara bu dilin ve Kur'ân-ı Kerîm'in olabildiğince hızlı öğretilebilmesini kaygı edinmiştir.[27]

Birgivî'nin söylemleri öncelikle bireyi, ardından toplumu merkeze alan bir ıslah ve arınma talebidir. Kendisinin bir günlük yaşamını konu edinen *Evrâd-ı Birgivîyye* adlı risale, onun zâhid kimliğini güçlü bir şekilde yansıtmaktadır.[28] Kendisinden önce herhangi bir mezheple sınırlanamayacak zühd ve şeriat hassasiyetine e*t-Tarîkatü'l-Muhammediyye* şeklinde meşruiyet gücü yüksek bir ad koymuştur. Bu yüzden sadece Anadolu'da değil İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde eser, kısa bir zaman içerisinde kabul görmüş, Hicaz ve Mısır ulemasının övgülerine mazhar olmuştur.[29] Birgivî, toplumun ıslahı-

Yüksel, "Birgivî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992, c. 6, s. 192.

26 Nev'îzâde Atâ'î, bu hareketliliği oldukça güzel tasvir etmekte ve bunu denize dökülen nehirlere benzetmektedir. Bkz. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâ'ik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, c. 1, s. 180.

27 *el-'Avâmil* ve *İzharu'l-Esrâr* gibi Arapça'nın gramerine dair kaleme aldığı eserleri ile Kur'ân tecvidi konusundaki *Dürr-i Yetîm*'ini bu kaygının ürünleri olarak düşünmek gerekir. Bkz. Yüksel, "Birgivi", c. 9, s. 193; İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 1991, c. 4, s. 106-107; Hüseyin Elmalı, "İzhârü'l-Esrâr", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2003, c. 23, s. 506-507.

28 Kuşadalı Şeyh Ahmed, *Terceme-i Evrâd-ı Birgiviyye*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 449, v. 148-149; Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivî ve Günlük Hayatı", *İlim ve Sanat Dergisi* (1988), sayı. 19, s. 52-57.

29 Birgivî'ye övgülerde bulunanlar arasında onu "imamımız" olarak niteleyen 'Alî el-Kârî (ö.1014/1605), 'Alî el-Kudsî, 'Abdürraûf el-Münâvî (ö.1031/1622), Nûruddîn ez-Ziyâdî, Sâlim es-Senhûrî ve Ahmed et-Ternûbî gibi alimler yer almaktadır. el-Münâvî manzumesinde Birgivî'yi "zamanın, hatta tüm zamanların âlimi, Acem'de ve Arab'da İslâm'ın şeyhi" olarak vasıflandırmaktadır. İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekkani'nin (ö.1041/1632) hocası olan Senhûrî, Birgivî hakkında ileri geri konuşanları cahil ve meselenin farkında olmamakla eleştirmektedir. Ziyâdî, onu "imam, alim ve fakih olarak" nitelendirmekte ve mezhebinin tevhid ve tenzih olduğunu, asla nefy ve teşbihe yer vermediğini, sözünün hidâyete yönelik bir uyarı olduğunu ve söylediklerinde herhangi bir yanlışlık bulunmadığını belirtmektedir. 'Alî el-Kudsî

nı bir *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker* meselesi olarak değerlendirmiş ve yöneticileri bu noktada tedbir almaya çağırmıştır.[30] Hanefî fıkıh geleneğine vakıftır; öyle ki eserlerindeki selef vurgusu ağırlıklı olarak bu geleneğe yönelik bir göndermedir. İtikadî görüşlerinde ise Mâtürîdî çizgi egemendir.[31] Sufilerin ilhama bir bilgi değeri atfeden yaklaşımlarına karşı çıkarken,

ise onu "kendi zamanının hüccetü'l-İslâm'ı" olarak nitelemekte ve Birgi'nin onun sayesinde şeref bulduğuna dikkat çekmektedir. Birgivî'yi yüceltmek amacıyla yazılan manzumeler içerisinde dikkat çekeni ise Ternûbî'nin yazdıklarıdır. O, Birgivî'nin etrafında oluşan topluluğu *Birgiviyye* adı altında adeta bir mezhebî veya tasavvufî kimlik gibi takdim etmekte ve bunun müntesiplerine övgülerde bulunmaktadır. Buna göre *Birgiviyye* öyle bir topluluktur ki doğrudan yanadır ve itikatta sünnet ve kitabın dışına çıkmaz. Allah'ı inad ehlinin yakıştırdıklarından tenzih eden bu topluluk, ibadet üzeredir; ilimlerin denizi ve ülkelerin güneşidir. Bkz. 'Alî el-Kârî, *Manzûme fî Medhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye li'l-Birgivî*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 150/1, v. 1b; Hem bu manzume hem de Arap dünyasından diğer alimlere ait manzumeler birlikte kataloglanmıştır. Bkz. *Birgivî'yi Öven Manzumeler*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 449, v. 146b-148a. Bu manzumeler Birgivî'nin bir risalesinin hemen akabinde kendisine yer bulmuştur. Bkz. *Risâle fî Âdâbi'l-Bahâ*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 1939, v. 84b-85a; *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin bir yazma nüshasının vikaye sayfasında şu ifadeler yer almaktadır: "*fî medhi Mevlânâ el-Birgivî Muhammed b. Pîr 'Alî, Mısır ve Mekke ve Medine ulemâsı et-Tarîkatü'l-Muhammediyye nâm kitabının üstüne yazmışlardır*:

ان إعتقاد البركوي مسدد / لايمتري في الحق الا ممتري
وبه يقول العالمون بأسرهم / ما بين ذي قلم و صاحب منبر

والمدعون عليه غير مقاله / ما فيهم الا جهول مفتري
فذر التعامي واعتصم بمقاله / واعلم يقينا انه القول اليسرى

و إذا لحاك العاذلون فقل لهم / قول امرئ في دينه مستبصر

Bkz. Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no. 1076.

30 Birgivî, dönemindeki sufileri mescitlerde ve dualarda türlü türlü teğanni ve elhanla raks etmekle; haramı, helali ve dini bilmeyen cahilleri de bu fiillerine alet etmekle ve Allah'ın kelamını değiştirerek zikir anlamı belli olmayan sözler sarf etmekle suçlamaktadır. Ancak Birgivî, söz konusu sufilerin durumunun farkında olan ve buna tanıklık eden, bununla birlikte ellerinde güçleri olduğu halde onları bu fiillerden men etmeyen veya bu fiillerin yapılmasına karşı çıkmayan kadıları ve hâkimleri eleştirmektedir. "Yazıklar olsun" dediği bu kimselerin, söz konusu sufilerden korkmalarını hatta bazen onlardan dua talebinde bulunmalarını ise esefle karşılamaktadır. Bkz. Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, s. 184-185; Birgivî'nin bu ifadeleri hem bir serzeniştir hem de bu türden durumlar karşısında gereken tedbirin alınmasına yönelik bir davettir. Nitekim kendisi, ömrünün sonlarında –ki muhtemelen *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi yazdıktan sonra- İstanbul'a gelerek Sadrazam Mehmed Paşa ile görüşmüş ve bidat niteliği taşıyan bu türden hususlara karşı onu tedbir almaya davet etmiştir. Bkz. Kâtip Çelebî, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*, haz. O. Şaik Göksoy, İstanbul: Tercüman Yay., 1980, s. 107.

31 Bu konuda önemli bir karşılaştırma ve değerlendirme için bakınız. Adem Arıkan, "On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman

Mâtürîdî-Hanefî kelamcılarıyla aynı çizgidedir.[32] Yine kaderci yaklaşımın şeytanın insanı kandırma yöntemlerinden biri olduğunu dile getirirken buna bir parantez açmakta ve *irâde-i cüz'iyye* konusunu tartışmaktadır. Bu noktada Eş'arîlerin yaklaşım biçimlerini eleştirmekte, bunun *cebr-i mutavassıt* değil bilakis *cebr-i mahz* olduğunu dile getirmektedir.[33] Her ne kadar kendisi doğrudan dile getirmese de Eş'arîliğe yönelttiği eleştiriler ve alternatif olarak ortaya koyduğu söylem Mâtürîdîlik merkezlidir ve sonraki literatürde güçlü bir şekilde karşılık bulmuştur.[34]

Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema

Birgivî'nin zühd ve şeriat merkezli mirası, kendisinden sonraki süreçte biri toplumsal diğeri de metinsel olmak üzere iki zeminde yaşatılmıştır. Kadızâdeliler hareketi, Birgivî mirasının toplumsal ve popüler boyutunu oluşturmaktadır; Kadızâde, Üstüvânî ve Vânî nispeleriyle üç Mehmed

Thought via Birgiwî Mehmet Efendi -A Critical Approach", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* (2015), c. 4, sayı: 2, s. 147-180; "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkanı", *Osmanlı'da İlm-i Kelam* içinde, ed. O. Demir ve diğerleri, İstanbul: İSAR Yayınları, 2016, s. 497-507.

32 Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*, s. 10-11.

33 Birgivî, *et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*, s. 60.

34 Birgivî'nin bu tespitleri kendisinden sonraki süreçte *irâde-i cüz'iyye* konusunda geniş bir literatürün oluşmasını tetiklemiştir. Öyle ki *et-Tarîkâ*'nın ilgili kısmı, Mâtürîdî veya Eş'arî çizgide saf tutan pek çok kimsenin atıfta bulunmak veya yüzleşmek durumunda kaldığı bir değerlendirme olmuştur. Örneğin *irâde-i cüz'iyye* konusunda *er-Risâletü'l-Hâkimiyye* adlı bir risale kaleme alan ve sonra buna bir zeyl daha yazan Esîrîzâde el-Bursevî (ö.1092/1681), zeyl metninde konuyla ilgili olarak Sadrüşşerîa ve Birgivî'nin yaklaşımını itimâd-ı şayan bulmakta ve Birgivî'den alıntılarda bulunmaktadır. Bkz. *Zeylü'r-Risâleti'l-Hâkimiyye fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp.-Hacı Mahmud, no. 1371, 36b-37a. Dâvud-ı Kârsî (ö.1169/1756), selefin konuyla ilgili görüşünün Birgivî'nin söylediği gibi olduğunu belirtmekte ve Eş'arî yaklaşımı eleştirmektedir. Bkz. *Risâle fî Beyâni Mes'eleti'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye*, Hacı Selim Ağa Ktp.-Hacı Selim Ağa, no. 1273, 61b. Mehmed Akkirmânî (ö.1174/1760) ise şeytanın hilesinden kurtulmanın Mâtürîdî'nin görüşü sayesinde mümkün olabileceğini belirtmek suretiyle dolaylı olarak Birgivî'ye atıfta bulunmaktadır. Bkz. Şâmil Öçal, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", *Dinî Araştırmalar* 2, sy. 5 (1999): 234. Mekke'de meskûn olan İbrâhîm el-Kûrânî (ö.1101/1690) meseleyi Eş'arîlik zaviyesinden sahiplenmiş, hem Sadrüşşerîa'ya hem de Birgivî'ye sert eleştirilerde bulunmuştur. Birgivî'ye yönelik eleştirilerini sekiz madde halinde sıralayan Kûrânî, onu *el-'Aḳîdetü't-Tahâviyye*'ye ve Ebû Hanîfe'ye tabi olmamakla suçlamaktadır. Bkz. *İs'afü'l-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf*, Süleymaniye Ktp.-Hamidiye, no. 1440, v. 12b-46a.

Efendi'nin başını çektiği ve genellikle İstanbul merkezli olarak gelişen[35] bu hareket aynı zamanda Birgivî mirasının vülgarize edilmiş biçimidir. Birgivî'nin *et-Tarîkatî'l-Muhammediyye* adlı eseri hareketin en önemli başucu metnidir.[36] Metin bu bağlamda o kadar merkezi bir konum elde etmiştir ki, belki ismine yansıyan "Muhammedî" ifadesinin ürettiği meşruiyet nedeniyle Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628) ve Abdülmü'min el-Boluvî gibi isimlerce *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* başlıklı risaleler kaleme alınmış ve "Muhammedî Tarikat" olgusu aksi istikamette yorumlanmaya çalışılmıştır.[37] Dahası *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin etki gücünü kırma adına

35 İstanbul dışında fiili mücadele örneğine pek rastlanmamakla birlikte, hareketin liderlerine yönelik ilginin İstanbul ile sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Naîmâ'nın aktardığı bir anekdota bakılırsa, bizzat Kadızâde Mehmed Efendi'nin İstanbul dışında takipçileri bulunmaktadır. Bkz. Naîmâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Naîmâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hafikayn*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: TTK Yay., 2007, c. 2, s. 673-74.

36 Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, c. 3, s. 1436-1438; Bu durum Kadızâdelilerin muhaliflerinin ağzında da dile getirilmiştir. Katalog kayıtlarında *irâde-i cüz'iyye* metni sahibi Muhammed b. Mustafa el-Akkirmânî'ye atfedilen, ancak içeriğine bakıldığında Muhammed b. Ali el-Akkirmânî adı altında başka bir isme ait olduğu anlaşılan bir risalede bunun açıkça vurgulandığı görülmektedir. Halvetîlerin safında yer alan Akkirmânî, risalesinde cehrî zikir meselesini ele almakta ve bu çerçevede zahir ulemasına eleştiriler yöneltmektedir. Kendi zamanında zahire tabi olanlardan bazılarının Allah'ı zikredenleri ve âşıkları inkâr ettiklerini, ancak bunu yaparken Sühreverdî'nin *'Avârifu'l-Me'ârif*'i veya Gazâlî'nin *İhyâ*'sı gibi selef âlimlerine ait eserlere hiç bakmadıklarını belirten Akkirmânî, bu kimselerin varsa yoksa Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sinde söylediklerine sarıldıklarını kaydetmektedir. Bkz. *en-Nehcü'r-Reşîd fî Beyâni Fazîleti'z-Zikr ve't-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp.-Halet Efendi, no. 805/2, v. 11a-13a. (Eserde biri eski, diğeri yeni rakamlarla olmak üzere iki farklı numaralandırma kullanılmış. Bunlardan eski olan tercih edilmiştir.)

37 Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin yazmış olduğu risalenin girişinde ibadetlerin en faziletlisinin tevhid yoluna girmek olduğu belirtilmekte, bunun için de bir mürşid-i kamilin gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Öyle ki daha önceki sufilere göndermede bulunularak şeyhi olmayanın şeyhinin şeytan olduğu hususu yinelenmektedir. Bkz. *Risâle fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, no: 3677, v. 57a; 1071 istinsah tarihli risalesinde kendi tarikatını *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* olarak isimlendiren Abdülmü'min el-Boluvî ise bu tarikatın kendisine uzanan icazet silsilesini sunmaktadır. İcazet silsilesinde İbnü'l-'Arabî ve Gazali gibi isimler yer almaktadır. Bkz. *Risâle fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 1371/7, v. 65a-66a; Abdülmü'min el-Boluvî, bir başka risalesinde *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* olarak nitelendirdiği kendi tasavvufi meşrebini izah sadedinde verdiği bilgilerde cehrî zikri ele almaktadır. Bu bağlamda o; mescitlerde, sokaklarda, hamamlarda veya gaflet meclislerinde bu türden bir zikir yapmanın caiz olduğunu belirtmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Boluvî, *Mühimme fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 1371/8, v. 98a-103a.

muhtevasında yer alan hadislerin zayıf ve uydurma olduğu, bu nedenle de itibar edilmemesi gerektiği yönünde girişimlerde bulunulmuştur.[38] Halvetîlerin lideri olan Abdülahad en-Nûrî'nin (ö.1061/1651) bizzat talebiyle Bayrampaşa imamı İbn Sadaka 'Alî b. el-Hasan (ö.1050/1640) tarafından[39] kaleme alınan *İdrâkü'l-Hakîka* isimli eser[40] bunun en dikkat çeken örneğini oluşturmaktadır. İbn Sadaka'nın temel amacı, *et-Tarîka*'nın ihtiva ettiği hadislerin sıhhat derecelerinin tahlili, daha doğru bir ifadeyle sahih olmadıklarının tespitidir. Böylelikle Kadızâdeliler tarafından sürekli okunan ve okutulan bir metin olan *et-Tarîka*'nın meşruiyeti tartışmaya açılmıştır. Öyle ki bu tartışma Kadızâdeliler cenahından güçlü bir toplumsal tepkinin ortaya çıkmasına, meselenin Sultân'ın huzurunda her iki kesimin temsilcilerinin de hazır bulunduğu bir ortamda muhakemesini gerektirecek tarzda dallanıp budaklanmasına neden olmuştur. Kadızâdeliler tartışmadan mağlup ayrılsalar da, yine de Sultan'ın isteği doğrultusunda *et-Tarîka*'nın şanına ve şerefine yönelik eleştirilerin önüne set çekilmiştir.[41]

38 Şeyhülislâm Minkarîzâde Yahyâ Efendi (ö.1088/1677) bile bu tartışmaya ortak olmuş ve eserin muhtevasının geçerliliğini tartışmaya açmıştır. Bkz. Minkarîzâde Yahyâ b. 'Ömer el-Alai, *Sûretu mâ Ketebehû fî Nakdi Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Köprülü Ktp.-Fazıl Ahmed Paşa, no. 152, v. 77-79.

39 Naîmâ'nın Tatar İmam nispesiyle kendisinden bahsettiği bu şahıs, İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından yanlışlıkla Kefevi/li Hüseyin Efendi olarak tespit edilmiş, bu yanlışlık daha sonra başka araştırmacılar tarafından da tekrarlanmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara: TTK Yay., 1973, c. 3, s. 361; Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Puritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları* (1979-1983), c. 17-21: 1-2, s. 223 (212-213); Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Ankara: TDV Yay., 2001, c. 24, s. 101; Muammer Göçmen, "Üstüvani Mehmed Efendi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2012, c. 42, s. 397; Hâlbuki Kefevi Hüseyin Efendi'nin ölüm tarihi 1010/1601'dir ve Naîmâ'nın bahsettiği tarihe yetişmiş olması mümkün değildir. Bkz. Cemil Akpınar, "Kefevi Hüseyin Efendi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2002, c. 25, s. 186-188.

40 İbn Sadaka 'Alî b. el-Hasan, *İdrâkü'l-Hakîka fî Tahrîci Ehâdîsi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Ktp.-Kılıç Ali Paşa, no. 184, 135 v.; Ayrıca bkz. Ahmet Ürkmez, *Kadızâdeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdraku'l-Hakika Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

41 Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, c. 3, s. 1436-1438. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin yüksek etki gücü, Halvetîleri zaman zaman şerh yazmaya ve bu şerhler üzerinden tasavvuf karşıtı söylemi dolaylı olarak dengelemeye götürmüştür. Kürd Molla lakaplı Muhammed b. Ebî Bekr el-Kürdî es-Sührânî (ö.1066/1656) ve Receb Efendi el-Bursevî (ö.1087/1676) tarafından yazılan şerhler bu bakımdan en dikkat çekenlerdir. Kürd Molla, şerhini Halvetîlerin lideri Abdülahad en-Nûrî'nin isteği üzerine kaleme alımış ve *et-Tarîka*'ya yansıyan sufilik karşıtı söylemi yumuşatmaya çalışmıştır. Bu şerh, Birgivî'ye bir reddiye gibi algılandığından Kadızâde-

Kadızâdelilerin muhatapları ağırlıklı olarak Halvetîler, kısmen de Bayrâmîler ve Mevlevîlerdir. İki kesim arasındaki muhataplıkta tansiyon zaman zaman yükselmiş ve toplumsal bir fiilî mücadele zemininde yürümüştür. Kadızâdeliler söylemlerini ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi üzerinden temellendirmiştir.[42] Bu durum onlar açısından zamanla Hanefî-

lilerin tepkisini çekmiş, çıkan olaylar neticesinde de Kürd Molla İstanbul'dan ayrılmak durumunda kalmıştır. Bkz. Naîmâ, *Târîhi-i Naîmâ*, c. 3, s. 1436; Tire şehrinde eski ve yeni camide vaiz olan Receb Efendi ise Birgivî'ye ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye övgülerde bulunarak başladığı şerhini, çevresinden gelen ısrarlı talepler üzerine kaleme almıştır. Şerhte Birgivî'nin metninden konu sırasına göre kısa kısa alıntılarda bulunulmakta ve bunlara *el-cevap* şeklinde yanıtlar verilmeye çalışılmaktadır. Cevap verilen bu hususların dönemin temel tartışma konuları olmasından hareketle, onun şerhini Halvetîler kanadından Birgivî'ye ve takipçilerine yöneltilmiş ince bir eleştiri olarak değerlendirmek mümkündür. Bidat konusunda Birgivî'nin Hz. Peygamber'e istinaden verdiği hadisin ve değerlendirmelerin elbette doğru olduğunu belirten Receb Efendi, buna Hz. Peygamber'in "ümmetim dalalet üzerinde birleşmez" veya "Müslümanların hasen gördüğü şey Allah katında da hasendir" şeklindeki hadisleriyle yanıt vermektedir. Buradan hareketle de kendi zamanında insanların adet haline getirdiği kimi ritüellere ve uygulamalara sözü getirmekte ve bunların mübah işler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Onun dikkat çektiği ve mübah olarak telakki edilmesini istediği uygulamalar arasında hutbe sırasında tasliye, tarziye ve temniye okunması, Kur'ân okunurken lahnde bulunulması, sufilerin zaviyelerde veya mescitlerde toplanarak zikir veya deveran yapmaları, bu çerçevede vecde kapılmaları, beş vakit namazdan, cumadan veya bayram namazından sonra musafaha yapılması, birisinin kabri yanında kurban kesilmesi ve dua edilmesi, kabir inşasında bulunulması, ölen bir kimsenin ruhu için belirli günlerde yemek verilmesi gibi hususlar yer almaktadır. Receb Efendi, bunların halis niyetle yapılması durumunda bir ibadet niteliği taşıdığına vurgu yapmaktadır. Yine Birgivî'nin Regaip, Berat ve Kadir gecelerinde bu gecelere özgü olarak cemaatle namaz kılmayı bir bidat olarak nitelendirmesine karşı çıkmakta ve bunların minare, medrese ve şimdiye kadar yazılmış kitaplar gibi bidat-i hasene kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. *Vesîletü'l-Ahmediyye fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Ktp.-Fatih, no. 2674, v. 1b, 25a-b.

42 Bunun yansımalarını Vânî Mehmed Efendi'nin şu ifadelerinde gözlemlemek mümkündür: *Ey 'azîz karındaşlarım bilmiş olasız ki müsta'mel olınan kitâblar mu'âmelatda ve diyânetde iki nev' kitâblardır. Birisi kütüb-i meşâyıh-ı tarîkat kaddesa'llâhu esrârihim... ve bir dahi kütüb-i fıkh-ı şerîf ve şer-'i latîf vardır mezâhib-i erba'ada olan meşrû'ât gibi. Ey 'azîz kardaşlar! Bu iki nev' kitâblar ki nakl olındı kankısına 'amel vâcibdir ve kankısı esah akvâldir ve ahsen etvârdır deyü su'âl buyurırsanız bilmiş olasız ki icmâ-'ı müslimîn ile her mezhebde mezâhib-i erba'adan tasnîf olunan kütüb-ü şer' esahdır. Ve ol mezheb halkına ittiba' vâcibdir. Zira fukahâ-i 'izâm ehâdîs-i şerîfeye nazar idüb muhkemin[c]e 'amel itmişler ve vücûh-ı tefâsîre bakub kavîsini dutmışlar. Bu mânide şek ve tereddüd idenler kendü mezhebinde şek itmiş olur... Pes bu iki cins kitâblar ta'âruz idüb bir şey meşru' midür degil midür deyü tehâlüf itdikde kütüb-i şer-'i şerîfe ki 'ulemâ-i müctehidîn tasnîf itmişdir mürâca'at itmek vâcibdir kütüb-i şer'a muhâlefet idüb kütüb-i meşâyihi*

lik merkezli bir içe kapanmayı beraberinde getirmiş,[43] şeriat hassasiyetini

ahz iden dutdıgı mezhebinden çıkmış olur imâmına isâbet etmedi deyü sû-i zan itmiş olur... Eger bir kâ'il dirse ya anı iden meşâyıh tarîkine ve evliyâ-yı 'izâma ne dirsin diriz ki biz İmâm-ı A'zam mezhebindeyüz ol şeyhlerin mezhebinde degilüz imâmımızın kavlin[c]e 'amel vâcibdir anların hâli ve 'ameli kendülerine mübârek olsın ammâ bir kimse dirse ki benim ol 'azizlere i'tikâdım vardır ben anların 'amelini hak i'tikâd idüb elbette işlerim dirse ki cevâb budır âdem bizüm sözimiz hanefiyyü'l-mezheb olan âdeme dersin ki mezhebden çıkdın senün hecrin ve zikrin vâcib oldı..." Bkz. *Risâle-i Vânî*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 3780/8, v. 79a; *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Vânî'nin zamanında 1087/1676 yılında istinsah edilen ve müellifi belli olmayan bir Türkçe şerh ve tercümesinin girişindeki şu ifadeler, toplumsal muhayyilede Ebû Hanîfe imajının nasıl karşılık bulduğunu ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: "*Bundan sonra ma'lûm ola ki bu risâleyi İmâm-ı A'zam rahmetu'llâhi te'lîf idüb adını fıkh-ı ekber kodı. Bu risâle ma'nâda tuhfetü'n-nebî ve hidâyetü'r-resûli'l-'arabîdür; kim ki bunı hıfz idüb ma'nâsına i'tikâd itse anun îmânı ve i'tikâdı ashâb-ı 'izâm ve tâbi'în-i kirâm ve evliyâ'u'llâh ve meşâyih ve 'ubbâd ve mücâhidîn fî sebîli'llâh îmânı gibi olur. Her kim ki i'tikâdı bu kitâbda yazılana muhâlif olsa anun îmânı ehl-i hevâ îmânı gibi olur. Anlar hûd cümle ehl-i cehennemdürler... Bu kitâb ni'amü'l-mâ'ide resûlu'llâh 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm ve âl-i kirâm ve ashâb-ı 'izâm i'tikâdların ve mâ-fîhâların beyân ider. Ve'l-hâsıl gökten enbiyâya nâzil olan kitâblardan sonra dünyâda bundan ahsen belki bundan efdal ve elzem kitâb yokdur. Bu kitâbun bir adı tuhfetü'n-nebîdür ve bir adı sa'âdet-i dünyâ ve âhiretdür. Bu kitâbı yazup türkî lisân ile şerh itdüm ki 'arabî bilmeyenler fâ'idelene.*" Bkz. *Tercüme-i Fıkh-ı Ekber*, Nuruosmaniye Ktp, no. 2189, v. 1b-2b.

43 Aslında bu içe kapanmayı XVII. yüzyılda başlayıp XVIII. yüzyılda iyice belirginleşen ve başta edebiyat olmak üzere pek çok alanda kendisini gösteren mahallîleşme veya yerelleşme olgusundan bağımsız düşünmemek gerekir. Edebiyat alanındaki mahallîleşmenin bir yönü vezin, nazım biçimi gibi şekle ait hususiyetlerin değişip millî bir kimlik kazanması iken bir başka yönü de dile ve temaya ait hususiyetlerin değişmesidir. Zira bundan önceki süreçte "şiir, tematik ideallerin yatağıdır. İdeal âşık, ideal sevgili, ideal duygular, ideal mekânlar, ideal olaylar, hep bu idealize temanın unsurlarıdır. Mahallîleşme ile beraber, bir taraftan İstanbul merkezli bir gerçekleşmiş ütopya ideali kurgulanmaya çalışılırken, bir taraftan da gerçek mekânlarda dolaşan gerçek insanların gerçekliği içinde süfliliği ve zaafları da barındıran şiir yazılmaya başlanır. Klasik şiirin tematik çöküşü gibi algılanan bu yeni durum, poetik gerçeğin artık eskisi gibi ideali değil, realiteyi esas almasını ifade etmektedir. Bkz. M. Kayahan Özgül, "Şark Ekspresi'yle Garba Sefer", *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. T. S. Halman ve diğerleri, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006, c. 2, s. 647; Ayrıca bkz. M. Fuad Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri" *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1999, s. 308; Atilla Özkırımlı, "Türk Edebiyatında Akımlar", *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul: Cem Yay, 1987, c. 4, s. 1152-1153. Mahallîleşme olgusunun hem biçim hem de muhteva bakımından Kadızâdeliler hareketi bünyesinde karşılığı söz konusudur. Hareketin temsilcilerinin risalelerinde genellikle halkın anlayabileceği türden basit bir Türkçe kullanmaları biçimsel boyuttaki etkileşimi örneklemektedir. Muhteva bakımından ise bu etkileşimin, özellikle de Vânî Mehmed Efendi bağlamında, tahmin edilenin ötesinde somut izdüşümleri olduğu görülebilmektedir. Onun siyer-tefsir karışımı *Ârâ'isü'l-Kur'ân* adlı eserin-

ve başta namaz olmak üzere bu hassasiyetin tazammunlarını içeren ilmihal kültürünü öne çıkarmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi'nin *İlmihâl*'i[44], Mahmûd b. 'Ârif el-Belgradî el-Münîrî'nin (ö.1057/1647) *Sübülü'l-Hüdâ*'sı[45], Vaiz Hüseyin Efendi el-Mudurnî'nin *Sebîlü'n-Necât*'ı[46], bazı nüshalarında

deki bazı yorumları bu noktada dikkat çekicidir. Tevbe suresinde Tebük seferine katılmayan sahabîlerin kınandığı bir bağlamda 39. ayette geçen "v*e yestebdil kavmen ğayraküm*" (yerinize başka bir kavim getirir) ifadesi, Vânî tarafından Türk kavmi olarak yorumlanmıştır. Ona göre bunun böyle olması gerekmektedir çünkü uzun zamandan beridir karada ve denizde, doğuda ve batıda Rumlar ve Frenklerle cihad eden gaziler Türklerden başkası değildir. Onlar ki Rum şehirlerinin tamamını ele geçirmişler ve buraları vatan edinmişlerdir. Böylelikle de Rum, Ermeni (?) ve Gürcü şehirlerinin tamamı ile Frenk ve Rus şehirlerinin bazıları Türk şehirlerine dönüşmüş; buralarda Türk dili yaygınlaşmış ve İslâm'ın ve Müslümanların hukuku icra edilmiş; Hıristiyan toplulukların çoğu Türklerin bereketiyle İslâm'a girmiş; daha önce Rum, Frenk ve Rus olanlar ise Türkleşmiştir. Vânî'ye göre bu, Allah'ın Türklere bir lütfudur ve O bunu Türkler için dilemiştir. Vânî, Türklerin ayette geçen kavim olmayı hak ettiği yönündeki kanaatinde ısrarcıdır ve bu noktadaki temellendirmesini daha da ileri taşımaktadır. Bu çerçevede Türklerin faziletiyle ilgili çeşitli rivayetleri sıralamakta; Kur'ân'da geçen Ye'cüc ve Me'cüc adlı kavmi Türkler olarak yorumlayan klasik tefsir literatürüne karşı çıkmaktadır. Bilakis bu kavime karşı set çekerken Zülkarneyn'e yardım edenlerin Türkler olduğunu dile getirmektedir. En can alıcı yorumu ise sona saklamaktadır; ona göre Zülkarneyn, Oğuz Kağan'dan başkası değildir. Bkz. *Ârâ'isü'l-Kur'ân ve Nefâ'isü'l-Furkân*, Nuruosmaniye Ktp., no. 323, 312a-313a. Ayrıca bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Vani Mehmed Efendi'nin Tevbe Suresi 39. Ayetini Türklerle İlgi Kurarak Yorumlaması", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1996), sayı. 9, s. 113-120. Bu tespitlerinden dolayı Vânî Mehmed Efendi, Cumhuriyet sürecinde yaşanan milliyetçilik tartışmalarında İsmail Hami Danişmend tarafından "Türkçülük bayrağını tefsir ilminin tepesine diken yegâne Türk âlimi" olarak nitelenmiştir. Bkz. *Türklük Meseleleri*, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966, 110.

44 Kadızâde, *İmân ve Namaz Risâlesi*, Süleymaniye Ktp.-Laleli, no. 2463, v. 110a-b.

45 Eserin girişine yansıyan şu ifadeler kaleme alındığı bağlam açısından dikkat çekicidir: "*Ba'zı ihvânım ve ahbâbım vaktâki bu hakîre ikdâm idüp bize ahkâm-ı şer'iyyenün mühimmâtını câmi' bir kitâb-ı müfîd u muhtasar cem' idivirün didilerse fakîr dahi gördüm ki bunlarun temâm ihtiyaçları var; zirâ 'arabî kitâblar istihrâc itmege kâdir degiller ve mufassal türkî kitâblar hıfzından 'âcizler. Bu nefs-i zelîl ve fikr-i kelîl ve 'akl-i kalîl-i 'acîz dahi celle ve 'alâ hazretlerine tevekkül idüp şürû' itdüm. Ümîddürki bu muhtasarı okuyanlarun hayır du'âları mağfiretime sebeb ola ve bu risâleye nazar iden mü'minlerden recâ iderüz ki bu risâleye türkî deyü 'ayn-ı hakâretle nazar itmeyeler. Zirâ şimdiki zamanda ekser-i nâsda cehl gâlib olmagın 'arabî kitâblardan sahîh istihrâc itmege degme kimesneden kudret yokdur; eyle olsa türkî lisânla ifâde ekmeldür ve eşmeldür. Ana binâ'en türkî olmışdır ammâ me'haz olan kitâblar mevâlî beyninde makbûl ve müsellemdür*" bkz. el-Münîrî, *Sübülü'l-Hüdâ*, Nuruosmaniye Ktp., no. 2189, v. 91b-92a

46 Namazın risalenin eksenine yerleştirildiğine dair şu ifadeler dikkat çekicidir: "*Mudurnî kasabasına geldigimde gördüm ekser halkı i'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten gâfil ve 'imâdü'd-dîn olan namazın mesâ'ilinden gâfil bulunmagın onları îkâz amacıyla fikr-i kelîl ve 'akl-ı zelîl ve 'ilm-i kalîl ve Hakk Te'âlâya umûrumu tefvîz ve*

Birgivî'ye nispet edilmekle birlikte sonraki süreçte yazıldığı anlaşılan ve genellikle anonim olarak kataloglanan *Râhatü's-Sâlihîn* adlı eser[47] ile Üstüvânî Mehmed Efendi'nin bir öğrencisi tarafından sonradan onun adına derlenen *Fevâ'idü'l-Emâlî* adlı eser[48] namaz merkezli şeriat hassasiyetinin en güçlü dile getirildiği metinlerdir. Bunlar dışında Lütfullâh en-Nesefî el-Keydânî'nin (ö.750/1349) *Mu'addilü's-Salât*'ı ile buna Şemsüddîn el-Kuhistânî'nin (ö.962/1555) yazdığı şerh[49], İbrâhîm el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur*'u, *Gunyetü'l-Mütemellî*'si ve *Ehemmü'l-Umûr*'u[50], Birgivî'nin *Mu'ad-*

tevkîl ile mu'teberâtdan hâtırda bulınan mesâ'ilden intihâb ve i'tikâd-ı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i 'alâ tarîki'l-icmâl ve'l-itnâb ve mesâ'il-i salâtı keyfiyeti mahsûsa üzere vaz' idüp bu cem'a sebîlü'n-necât ismini virdim." Bkz. el-Mudurnî, *Sebîlü'n-Necât Mîzânü's-Salât*, Süleymaniye Ktp.-İbrâhîm Efendi, no. 485/4, v. 26b.

47 Risale genellikle anonim olarak kataloglanmıştır. Sadece tek bir nüshasının zahriye sayfasında "*hâzâ Râhatü's-Sâlihîn ve Savâ'iku'l-Münâfikîn li'ş-Şeyh el-İmâm ve'l-Hibru'l-Hümâm eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed er-Rûmî eş-Şehîr Birkilî*" şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Bkz. Süleymaniye Ktp.-Laleli, no. 1365, v. 1a. Risalede bazı insanların namaz kılmayı unutup, her namazı makbul olarak değerlendirdikleri belirtilmekte, bu ise temelde *emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*in unutulmasıyla ilişkilendirilmektedir. İnsanlar, gördükleri yanlışlıkları düzeltmek ve doğru olan şeyleri gündeme getirmek yerine Türkî lisanla "neme gerek" demektedirler. Bu unutulunca vacipler, sünnetler ve müstehaplar terk edilmiştir; cahiller çoğalmış, fakihler azalmıştır. Bu cahiller, dinin akla değil nakle dayalı olduğundan, naklin de ne söylediğinden çoğu kez habersizlerdir. Bkz. *Râhatü's-Sâlihîn ve Savâ'iku'l-Münâfikîn*, Nuruosmaniye Ktp., no. 5005, v. 87b-88a, 129b.

48 Derleyenin de kaydettiği üzere doksanaltı pare kitaptan cem olunmuş bu ilmihalde önce kısaca itikadî konulara, ardından da tümüyle namaz ibadetine yer verilir. İtikadî konuların ele alındığı kısımda amentü merkezdedir; ancak bunlar kısa tutulur ve ayrıntıları için Birgivî'nin *Vasiyetnâmesi*'ne yönlendirilir. Eserde kullanılan kaynaklar arasında Gazâlî'nin *İhyâ*'sı, İftihârüddîn el-Buhârî'nin (ö.542/1147) *Hulâsatü'l-Fetâvâ*'sı, Kâdîhân el-Özcendî'nin (ö.592/1196) *Fetâvâ*'sı, Muhyiddîn en-Nevevî'nin (ö.676/1278) *Ezkâr*'ı, İbrâhîm el-Halebî'nin *Gunyetü'l-Mütemellî*'si, Lütfullah el-Keydânî'nin *Mu'addilü's-Salat*'ı ve buna Kuhistânî'nin şerhi, Birgivî'nin *Mu'addilü's-Salât*'ı, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö.974/1567) ve Şürünbülâlî'nin (ö.1069/1658) eserleri yer almaktadır. Bununla birlikte eserdeki atıfların ağırlıklı bir kısmı İbrâhîm Halebî ile Keydânî'ye yöneliktir. Bkz. *Risâle-i Üstüvâni*, Süleymaniye Ktp.-İzmir, no. 228, 118 v.

49 *Mu'addilü's-Salât*, *el-Mukaddimetü'l-Keydâniyye* veya *Metâlibü'l-Musallî* adlarıyla da bilinen bu risalenin İstanbul kütüphanelerinde oldukça fazla sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Şerhler içerisinde en yaygını, Şemsüddîn el-Kuhistânî tarafından yazılan şerhtir. Bu şerh genelde *Şerh-i Fıkh-ı Keydânî* olarak halk arasında şöhret bulmuş olsa da asıl adı *Câmi'u'l-Mebânî li Mesâ'ili Fıkhi'l-Keydânî*'dir. Bkz. Ahmet Yaman, "Kuhistânî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2002, c. 26, s. 348.

50 Her ne kadar eserde Halebî'ye ait olduğu yönünde güçlü bir karine bulunmasa da, yazma nüshalarının zahriye sayfalarında genellikle ona nispet edilmiştir. Örneğin bkz. Halebî, *Ehemmü'l-Umur*, Süleymaniye Ktp.-Bağdatlı Vehbi, no. 2122/4; Sadece bir nüshasının hem zahriye sayfasında hem de ferağ kaydında

dilü's-Salât'ı Kadızâdeliler cenahında bu bağlamda yoğun olarak müracaat edilen metinlerdir.

Halvetîler ise muhataplarının kendilerine Hanefî fıkhı merkezli olarak yönelttikleri eleştiriler karşısında, kendilerini ve söylemlerini temellendirebilmek için Hanefîlik dışındaki mezheplere, özellikle de Şâfiîlik ve Mâlikîliğe müracaat etmek durumunda kalmışlar, bu yüzden de mezhepler arasından sadece birini merkeze alacak şekilde bir taassuba karşı çıkmışlar ve dört hak mezhep veya Ehl-i Sünnet kavramları üzerinden yaslandıkları zemini genişletmeye çalışmışlardır.[51] İmân-ı ebevey-i resûl ve Yezid'e lanet gibi meseleler bağlamında Kadızâdeliler muhataplarını Râfizîlikle suçlarken[52], cehrî zikir, raks ve deverân gibi konularda Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö.538/1144), el-Kurtubî (ö.671/1273), Hâfizüddîn el-Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi isimlere müracaat etmeleri nedeniyle de muhatapları tarafından Mu'tezilî olmakla suçlanmışlardır.[53] Bu dikkat çekicidir; zira muhatapla-

eser Birgivî'ye nispet edilmiştir. Bkz. *Kitâbu Ehemmi'l-Umûr*, Diyarbakır Yazma Eser Ktp., no. 553.

51 Örneğin İbrâhîm el-Halebî'nin muarızı ve sonraki süreçte Halvetîlerin en önemli referansı olan Sünbül Sinân el-Amâsî (ö.936/1530), Kurtubî ve Bezzâzî'nin raks ve devrânın haram olduğu yönündeki fetvalarının geçersiz olduğunu belirtmekte, İmam Şâfiî ile ona tabi olan Gazâlî, Necmüddîn-i Dâye, İbnü'l-Fârıd ve Kâşânî gibi muhakkik âlimlerin ise bunu helal saydıklarını dile getirmektedir. Bkz. *er-Risâletü't-Taḥkîkiyye*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 1434, 2b-3a; Benzer bir tutumu. Muarızı Vânî Mehmed Efendi'nin mezhep imamı Ebû Hanîfe'ye ittiba etmemekle suçladığı Niyâzî-i Mısrî (ö.1105/1693), dört mezhebin hepsinin de hak mezhep olduğunu belirtmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin bir sözüne yer vermektedir. Kendisine "hangi mezheptensin" diye sorulunca Bistâmî "Allah mezhebindenim" demiştir. Mısrî, onun bu sözünün dört mezhebin hepsinin Allah yolu olduğunun dile getirilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bkz. *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe*, Süleymaniye Ktp.-Sütlüce Dergahı, no. 262. s. 5. Birgivî'ye ve Kadızâdelilere eleştirel bir gözle bakan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (ö.1202/1788) ferağ kaydında 1168/1755 yılında temize çektiğini belirttiği eserinde yer alan şu ifadeleri de bu durumu örneklemesi bakımından dikkat çekicidir: "*acîbdir ki ba'zı süfehâ' ba'zı mezâhibeyi ba'zı üzerine tafsîl ve tercîh ider ki iltizâmında olmıyan mezhebin butlânına ve tenkîsine ve sükûtüna mü'eddî olur ki semere-i ta'assub ve ḥamkiyyet-i câhihiliyyetdir ehl-i insâf olan müslim andan münezzeh ve sâlimdir*." Bkz. *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, Süleymaniye Ktp.-Bağdatlı Vehbi, no. 1248, 6a.

52 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", s. 34-46.

53 İlkin Sünbül Sinân tarafından İbrahim el-Halebî'ye yönelik olarak dile getirilen bu niteleme, daha sonra Halvetîler tarafından tekrarlanmıştır. Sünbül Sinan, evliyanın kerametine karşı çıkan Mu'tezile ile bunu kabul eden Ehl-i Sünnet'in görüşleri arasındaki farkı kaçıran bir âlimin, Kurtubî ve Bezzazî gibi güya kendilerinin Ehl-i Sünnet'ten olduğunu iddia eden kimselerin eserlerinden hareketle herhangi bir rivayete ve tetkike gerek duymadan fetva verdiğini kaydeder. Bu

rının kendilerine yönelttikleri nitelendirmelerde veya suçlamalarda ne İbn Teymiyyecilik ne de Hanbelîlik söz konusudur.

Birgivî mirasının çerçevesi ve etki gücü onun eserlerine yazılan şerhlerle daha da genişlemiştir. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* bu faaliyetin odağındadır. Birgivî'nin öğrencisi Hocazâde el-Akşehri (ö.990/1582) ile birlikte başlayan şerh geleneğinde kimisi hacimli kimisi muhtasar olmak üzere yirmiye yakın şerh kaleme alınmıştır.[54] Ancak Birgivî'ye yönelik ilgi *et-Tarîka* ile sınırlı değildir; diğer eserleri de bu ilgiden nasibini almıştır. Onun *Mu'addilü's-Salât*'ı üzerine Erzurumlu Bekir Efendi[55], Mûsâ b. Ahmed en-Niğdevî (ö.1142/1730)[56], İsmâîl Güzelhisârî[57] ve Hasan b. Muhammed[58] gibi isimler şerhler yazmıştır. Yine onun *Vasiyye*'si[59]; Muhammed b. Muharrem el-Bey-

kişi fetvasında, devranın raks, raksın da icma ile haram olduğunu, bunu helal sayanın kâfir, helal saymaksızın sadece yerine getirenin fasık olduğunu söylemiştir. Sünbül Sinân, söz konusu âlimin Zemahşerî'nin "eğer beni seviyorsanız peygambere tabi olun ki Allah da sizi sevsin" ayetine getirdiği yorumu esas aldığını, buna karşın Fahreddîn Râzî'nin tefsirinde ilgili ayete getirilen yorumu görmezden geldiğini belirtmektedir. Bkz. Sünbül Sinân, *er-Risâletü't-Tahkîkiyye*, v. 2a-2b; Raks konusunda Birgivî'nin *et-Tarîka*'sına yansıyan içeriği tahlil eden etmeye çalışan Akkirmânî, Sünbül Sinân'ın dile getirdiği hususları tekrarlamakta ve Birgivî'yi Zemahşerî gibi Mu'tezilî bir kimsenin görüşlerini sahiplenmekle suçlamaktadır. Bkz. *en-Nehcü'r-Reşid*, v. 11a-13a; Muhyiddîn en-Niksârî, raksa ve deverana külliyen haram diyenin Mu'tezilî olduğunu belirtmektedir. Bkz. Muhyiddîn en-Niksârî, *Bürhânü'l-Elhân fî Hukmi't-Teğannî ve'd-Deverân*, Süleymaniye Ktp.-Yazma Bağışlar, no. 701, v. 69a.

54 Bu şerhler ve yazarları hakkında genel bilgiler için bkz. Huriye Martı, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye: Muhteva Analizi, Kaynakları, Kaynaklık Değeri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012, s. 102-168.

55 Girişinde Birgivî'ye övgülerin yer aldığı bu şerhle, sünnetin ihyasına yardımcı olmanın ve halka bir nasihat ortaya koymanın hedeflendiği belirtilmektedir. Bkz. *Şerhu Mu'addilü's-Salât*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 449/21, v. 207b. (207-265)

56 Niğdevî, *Mudihu'l-Mu'addil,* Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 2307, 70b-105a.

57 Güzelhisârî, eserin önemine dikkat çekmekte ve muhtevası dolayısıyla herkesin ezberlemesi gereken bir eser olarak takdim etmektedir. Bkz. *et-Tevfiye (Şerhu Mu'addili's-Salât li'l-Birgivî*), Köprülü Ktp.-Mehmed Asım Bey, no. 85, v. 1b.

58 Hasan b. Muhammed, *Şerhu Mu'addili's-Salât li'l-Birgivî*, Süleymaniye Ktp.-Giresun Yazmalar, no. 111, 88-229.

59 Süleymaniye Câmii'nde Cuma gününde vaiz ve gecesinde hasbahçede nasih, Köprülü darülhadisinde muhaddis ve türbesinde ders-i 'âm olan Arapzâde lakaplı 'Abdülvehhâb b. 'Abdurrahmân, Birgivî'nin *Vasiyye*'sine övgü olarak kısa bir risale yazmış ve insanların Birgivî hakkında ileri geri konuşmalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. *Vasiyye*'nin içeriği hakkında güvence sunan Arapzâde, metnin daha da önemsenmesi ve yaygınlaşması yönündeki isteğini de açıkça dile getirmektedir. Bkz. *Birgili Mehmed Efendi Merhûmun Risâle-i Şerîfesin Medhi*, Süleymaniye Ktp.-İbrâhîm Efendi, no. 496, v. 185a-186a.

pazârî (ö.1127/1775),[60] Kadızâde el-İstanbûlî (ö.1197/1783),[61] Ali Sadri el-Konevî (ö.1216/1801),[62] Mustafa b. Muhammed el-Hanefî[63] tarafından; *Ravzatü'l-Cennât*'ı Muhammed b. Ârif el-Erzurûmî (ö.1173/1760)[64] ve el-Ahmed b. el-Haci el-Kastamûnî[65] tarafından; *Cila'ü'l-Kulûb*'u ise Vânî Mehmed Efendi'nin öğrencisi İshâk b. Hasan et-Tokâdî (ö.1100/1688)[66] tarafından şerh edilmiştir.

Birgivî'nin ıslahçı söyleminin, onun eserleri dışında da güçlü bir karşılığı söz konusudur. Bidatlerle mücadele refleksinin yön verdiği metinler, bu söylemden güçlü esintiler taşımakta ve onun mirasının etkinlik alanını metinsel olarak daha da genişletmektedir. Ahmed er-Rûmî el-Akhisârî'nin (ö.1041/1631) *el-Mecâlisü'l-Ebrâr*'ı bu yönde bir çabanın en kapsamlı örneğini oluşturmaktadır. Seçtiği bazı hadislere getirdiği yorumlardan oluşan bu eserde o, Kadızâdelilerle Halvetîler arasındaki tartışmalara sıklıkla göndermelerde bulunmaktadır. Eserde fıkhî mevzularda Hanefî fıkıh ve fetva literatüründen beslenilirken, sosyal boyutlu ve bidat merkezli tartışmalarda ise Hanefî fıkıh literatürünün yanı sıra Memlük coğrafyasında üretilen İbn Kayyim el-Cevziyye, Tâcüddîn es-Sübkî, İbn Hacer el-Askalânî ve Celâlüddîn es-Süyûtî gibi isimlere ait metinler de kullanılmaktadır. Söz konusu coğrafyada üretilen eserlerin Kadızâdelilerin ilgi alanına dahil olmasında Akhisârî'nin bir köprü işlevi görmüş olma ihtimalini yadsımamak gerek-

60 Beypazârî, *Nasîhatü'l-Müslimîn: Şerh-i Vasiyyetnâme-i Birgivî*, Süleymaniye Ktp.-İbrâhîm efendi, no. 496/2, 65b.

61 İstânbûlî, *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye îi Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1262; Bu şerh üzerine Osmanpazarı müftüsü İsmâîl Niyâzî Efendi tarafından bir başka şerh kaleme alınmıştır. Bkz. *Şerh 'alâ Şerhi'l-Konevî 'alâ Vasiyyeti'l-Birgivî*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1288; Eser Faruk Meyan tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Bkz. *Birgivî Vasiyetnamesi Kadızâde Şerhi*, sad. F. Meyan, İstanbul: Bedir Yay., 2009.

62 Konevî, *Şerh-i Vasiyyetnâme-i Birgivî*, İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1202.

63 Mustafâ b. Muhammed, esere önce *Envârü's-Sâlihîn* ismiyle bir şerh yazdığını, daha sonra da bu şerhteki bazı güçlükleri gidermek amacıyla *Zübdetü'l-Hakâ'ik* adı altında bunu genişlettiğini belirtmektedir. Bkz. *Zübdetü'l-Hakâ'ik*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 1565, v. 1a.

64 Birgivî'yi yaşadığı dönemin biriciği olarak nitelendiren Erzurûmî, onun *Ravzatü'l-Cennât* adlı muhtasar eserinin sağlam bir şerhine rastlamadığını ve buna şerh yazmayı bir sorumluluk olarak gördüğünü belirtmektedir. Bkz. *Şerhu Ravzati'l-Cennât*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 1269/1, v. 1b-2a.

65 Kastamonî, Birgivî'ye ait olduğunu belirttiği *Ravzatü'l-Cennât* adlı eserin önemine dikkat çekmiş ve bundan dolayı esere şerh yazma ihtiyacı hissettiğini belirtmiştir. Bkz. *Zehrü'r-Riyâz fî Sıfâti'l-Meliki'l-Feyyaz*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 2307, v. 1

66 Tokâdî, *Ziyâ'ü'l-Kulûb Şerhu Cilâ'i'l-Kulûb*, Kastamonu Yazma Eser Ktp., no. 1285, 148 v.

mektedir. Esere yansıyan içerik, bidatlerle mücadeleyi, bunun karşısında kitaba ve sünnete uygun bir yaşam sürmenin gerekliliğini ihtiva etmektedir.[67] Onlarca yazma nüshası bulunan eser, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si gibi geniş bir yaygınlık ağına sahiptir ve aynı zamanda Kadızâdeli cenahta saf tutan diğer âlimlerin yazdıkları risalelerin de temel kaynağı durumundadır.

Risalelerinin sonunda İzmir'de sakin olduğunu belirten Muhammed b. Mustafa el-Bucavî; raks, cehrî zikir ve teğannî konusunda 1059/1650 yılında yazdığını belirttiği risalesinde Kadızâdelilerin perspektifini paylaşmaktadır.[68] Kazâ ve kader konusunda kaleme aldığı bir başka risalesinde ise kendi zamanındaki insanların çoğunun fal, yıldızlar ilmi ve bunları yorumlama işi ile meşgul olduklarını, bu yüzden de halkın itikadının bozulduğunu belirtmektedir.[69] İzmirî nispesiyle de bilinen Muhammed b. Velî el-Kırşehrî (ö.1165/1752) Kadızâdeliler cenahından olaylara bakan birisidir. İtikaf konusunda yazdığı risalesinde şeriat ve sünnet hassasiyeti belirgindir.[70] İzmir Medresesinde vaiz olarak kendisini takdim eden Küçük Şeyh Mustafa da itikaf konusuna eğilmekte ve kendi zamanındaki insanların sünneti ihya

67 Akhisârî, eserin dibacesinde kendi zamanındaki insanların bazı kabirleri putlara çevirdiklerini, burada namaz kılıp kurban kestiklerini, iman ehline layık olmayan sözler ve davranışlar ortaya koyduklarını belirtmekte, bu konuda şer'i merkeze alarak doğru ve yanlışın ortaya çıkması amacıyla eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. Bkz. Akhisârî, *Mecâlisü'l-Ebrâr ve Mesâlikü'l-Ahbâr*, Nuruosmaniye Ktp., no. 2574, v. 6a; Bidatin mahiyeti ve kapsamını tahlil eden Akhisârî, Regaib namazı veya cemaatle bu namazın kılınmasını, hutbe sırasında tasliye, tarziye ve teminde bulunulmasını, yine başta hutbe olmak üzere, ezan ve Kur'an kıraatında da türlü türlü teğannide bulunulmasını, cenaze önünde ve gelin çıkarılırken sesli zikir yapılmasını mekruh ve münker bidat kapsamında değerlendirmektedir. Bkz. *Mecâlisü'l-Ebrâr*, v. 64a-b.

68 Bucavî, *Risâle fî Zemmi't-Teğannî ve'r-Raks*, Köprülü Ktp.-Fazıl Ahmed Paşa, no. 703/5, v. 182-184.

69 Bucavî, Arapça kaleme aldığı bu risalesini şu şekilde bitirmektedir: "Ey insaf sahibi, hakka meyleden, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten, müttakinler zümresinden olduğunu iddia eden, cennetlere girmek isteyen ve ateşlerden korkan ilim yolcusu! Sana düşen şeriatle amel etmek, özellikle de beş vakit namazı, şartlarına, erkanına ve adabına riayet ederek eda etmendir. Zira hakkıyla eda edilen namaz insanı her türlü kötülükten alıkor." Bkz. *Risâle fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, Süleymaniye Ktp.-Laleli, no. 3321/4, 77b-78a.

70 Kırşehri, *Risâle fî'l-İ'tikâf*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 449/19, v. 177a. Kırşehrî, Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ihtilafı konusunda kaleme aldığı hacimli eserinin girişinde ŞeyhülİslâmFeyzullah Efendi'ye övgülerde bulunmakta ve eserini ona ithaf etmektedir. Bkz. Kırşehrî, Şer*hu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-M*âtürîdî, Süleymaniye Ktp.-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 2b-3a. Feyzullah Efendi'nin Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dalgasının lideri olan Vânî Mehmed Efendi'nin öğrencisi ve damadı olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir.

konusundaki isteksizliğinden, buna karşın bidatleri çoğaltmaya yönelik tutkularından yakınmaktadır. Bu yüzden itikaf uygulamasının pek çok şehirde terk edildiğini, bununla da kalınmayıp itikafa karşı çıkıldığı ve bu konuda inatlaşmaya gidildiğini belirtmektedir. Ona göre kendilerini talebe olarak nitelendiren kişilerin çoğu itikafın ismi dışında hakkında bir şey bilmemekte, vacip ile nafileyi dahi ayıramamaktadır. O, bunu bir sorumluluk bildiğini ve itikaf konusunu tüm ayrıntılarıyla ele aldığını kaydetmektedir.[71] Sinan Efendi el-Bayındırî, kendi zamanında Cuma namazına gelip de günah işlemekten kurtulan çok ama çok az kişi olduğunu belirtmektedir. Çünkü hatiplerin ve karilerin pek çoğu hutbede ve Kur'an tilaveti sırasında sanki şiir ve gazel okur gibi hareket etmekte; bu yüzden de ne dedikleri ve ne okudukları tam olarak anlaşılamamaktadır. Onun eleştirilerinden alimler de nasibini almaktadır. Zamanındaki alimleri, halkın isteklerine tabi olup onların yolunu tutmak ve dine büyük zarar vermekle suçlamaktadır.[72] Muhammed b. Ahmed tarafından yazılan ve Kadızâdeliler perspektifinden Sufilere belki de en ağır eleştirilerin yöneltildiği risalede ise iki kesim arasındaki gerilim bir inanç meselesi olarak ele alınmaktadır. Kendi zamanındaki sufilerin ritüellerini tartışma konusu kılan Muhammed b. Ahmed; tac ve hırka giymek, şeyhten el almak ve tövbe getirmek, raks, deveran ve cehrî zikir gibi konularda sufilere sert eleştiriler yöneltmektedir. Öyle ki sufilerin sadece halkın değil, bazen ulemanın bile aklını çeldiklerinden ve kendi görüşlerini onlara tasdik ettirdiklerinden yakınmaktadır.[73] Aydınlı bir müftü olan Hacı Emirzâde Âlim Muhammed, yaşadığı dönemin güncel konularına dair küçük pek çok risale kaleme almış ve Kadızâdelilerin perspektifini sahiplenmiş birisidir. Bunlardan biri sufilerin başlıklarını konu alan

71 Küçük Şeyh Mustafa, *Risâle fi'l-İ'tikâf*, Süleymaniye Ktp.-Düğümlü Baba, no. 449/20, v. 185b.

72 Bayındırî, *Risâle fî Vücûbi İstimâ'i'l-Hutbe*, Süleymaniye Ktp.-Reşid Efendi, no. 271/4, v. 106-113.

73 Muhammed b. Ahmed, *Risâle-i İ'tikâdiyye ve Redd-i İ'tikâdiyye-i Bâtılıyye*, Süleymaniye Ktp.-Fatih, no. 3006, v. 10a. Onun, "*hem bu Halvetîlerün meşâyihinden birisi bu hususda bir risâle peydâ itmiş anun ismini risâle-i tahkîkiyye dimiş, biz ol risâlenün ismini tebdîl idüp risâle-i tahmîkiyye didük. İmdi Halvetî tâ'ifesinün cemî-'i delâ'ili ol risâle-i tahmîkadan müstenbetdür.*" şeklindeki sözleri, asıl muhataplarının Halvetîler olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. *Risâle-i İ'tikâdiyye*, v. 30b; Özellikle cehri zikir bağlamında işi hakaret boyutuna vardıran şu ifadeleri Kadızâdeliler cenahından sufilere yöneltilmiş belki de en ağır eleştiridir: "*Hınzırlar gibi horuldamak ve hırlamak, kilâb gibi 'hav hav' dimek, sığır gibi bağırmak ve hımâr gibi anırmak ve dürlü dürlü teğannî ve terennümle kelime-i tayyibi tebdîl ü tağyîr ve tahrîf-i huruf ve ziyade vü noksan itmeğe hiç fukahâdan cevâz varmıdır ve müfessirînden ve müftîlerden bu ef'âl-i kabîhaya ruhsat virmiş kimse varmıdır?*" Bkz. *Risâle-i İ'tikâdiyye*, v. 45b.

risalesidir. Başlık giymenin kendisinin bidat olmadığını, Hz. Peygamber'in de giydiği yönünde kayıtların ve rivayetlerin söz konusu olduğunu belirten Hacı Emirzâde, bununla birlikte bu konuda sünnet olanın uzun değil, kısa başlık giyilmesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Arapların turtur, Türklerin ise külah olarak tanımladıkları uzun şapkanın sünnete aykırı olduğunun altını çizmekte, bunların bidat ehlinin ve zındıkların şiarlarından olduğunu ve uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.[74] Bir başka risalesinde ise halkın selamlaşma sırasında kullandığı ifadeleri ele almaktadır. O, halkın selamdan sonra Türkî lisan ile söyledikleri "sabahın hayır olsun" ifadesinin kendi zamanında ortaya çıkan bidatlerin en kötülerinden olduğunu belirtmektedir. Kendi kanaatini desteleyen bazı rivayetlere yer vermekte ve bu konuda yapılması gerekenin sünnete ittiba olduğunu vurgulamaktadır.[75] Bu son husus, Vani Mehmed Efendi ve ŞeyhülÎslâm Feyzullah Efendi vasıtasıyla Kadızâdeliler çizgisinin güçlü olduğu Erzurum'da Kadızâde Muhammed b. Ârif el-Erzurûmî (ö.1173/1760) tarafından da ele alınmaktadır. Genel olarak selamın ne olduğunu ve nasıl ve ne şekilde verilmesi gerektiğini ele aldığı risalesinde Erzurûmî, kendi beldesi olan Erzurum'da havas ve avam arasında Türkçe "sabahın hayr ola" sözünün yaygınlaştığını, bunun dinen doğru olmadığını ve selam yerine geçemeyeceğini kaydetmektedir. O bu noktada, *Tarîkat-ı Muhammediyye* sahibi olarak el-Birgivî'ye atıfta bulunmakta ve bu konuda yazdığı bir risalesinde onun bu şekilde selamlaşmadan uzak durulması gerektiğini söylediğini ifade etmektedir. [76]

Sonuç

Tarihsel olayların genellikle çıktılar üzerinden okunması/okunmak istenmesi, yapay inşaları beraberinde getirebilmektedir. Söz konusu çıktılar çoğu kez bir vakum işlevi görmekte ve tarihin çoğunluktaki gerçekliklerini tek bir düzlemde aynîleştirilebilmektedir. Birgivî ve onun mirasını paylaşan kesimlerin söylemlerinin ağırlıklı olarak Hanefî gelenekten beslendiğini, bu nedenle de İbn Teymiyye'ye veya Selefîliğe indirgenemeyecek ölçüde yerel olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zühd ve fıkıh kimliğinin kesiştiği Hanefî gelenekte erken dönemlerden itibaren, melametî çizgideki sufi geleneğe yönelik bir rezerv söz konusudur. Bu tavır ve tutum, inişli çıkışlı bir seyir

74 Âlim Muhammed, *Risâle fi'l-Kalensuve*, Süleymaniye Ktp.-A. Tekelioğlu, no. 870/20, v. 36a

75 Âlim Muhammed, *Risâle fî Kavli'l-'Avâm Ba'de's-Selâm Sabahın Hayır olsun*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, no. 3772/20, v. 148a.

76 Erzurûmî, *er-Risâletü's-Selâmiyye*, Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, 1269/3, v. 110a-b.

izlemekle birlikte kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmüş, Birgivî'nin ve Kadızâdelilerin şahsında iyice görünür hale gelmiştir. Bu nedenle Birgivî'nin zihin dünyasını Memlük coğrafyasında üretilen birikime hapsetmek doğru değildir. Ancak onun söylemleri Memlük ve Hicaz coğrafyasındaki âlimlerin söylemleriyle, muhatabın ortaklığı üzerinden kesişmiştir. Bu bir ufuk kesişmesidir ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eseri bu kesişmenin merkezindedir. Belki de bu nedenle söz konusu eseri, vefatından hemen sonra Arap dünyasında geniş kabul görmüş ve onu melâmeti çizgideki sufilik karşıtlığının evrensel sözcülerinden biri haline getirmiştir. Birgivî'nin ıslahçı söylemleri, kendi topraklarında biri toplumsal diğeri de metinsel olmak üzere iki zeminde yaşatılmıştır. Söz konusu mirasın popüler ve vülgarize edilmiş biçimini ifade eden Kadızâdeliler, toplumsal zemini oluşturmaktadır. Metinsel zeminde ise yazdıkları eserler veya risaleler üzerinden Birgivî mirasını daha muhkem hale getiren ve bunun etki gücünü daha da genişleten ulema yer almaktadır. Bunlardan ilki, genellikle Naîmâ ve Kâtip Çelebi'nin sunduğu muhteva üzerinden ve İstanbul'la sınırlı bir okumaya tabi tutulmuşken, ikincisi henüz yeterince ve bütüncül bir şekilde tahlil konusu kılınmamıştır. Bu kayıtsızlık ise Kadızâdelilerin popüler düzeyde temsilcisi olduğu geniş bir toplumsal ıslah talebinin kısa sürede parlayıp sönen bir olgu olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Hâlbuki metinsel zemin, Kadızâdeliler hareketinin inkırazından sonra bile varlığını sürdürmüş ve toplumsal olarak belki süngüsü düşen ıslah taleplerini Anadolu'nun pek çok şehrinde, hatta kasabası ve köyünde, metinsel olarak diri tutmuştur. Son olarak Müceddidî-Nakşî çizginin Anadolu'daki ilk dalgasının da kendisini bu zeminde konumlandırdığını ve ıslah çabalarının metinsel muhtevasına önemli katkıda bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

17. Yüzyıl Tasavvuf Şiirinde Vahdet/Tevhid: Hüdâyî, Mısrî ve Abdülahad-ı Nûrî Örneği

Yılmaz Şentürk

Doktor adayı, İstanbul Üniversitesi SBE

Giriş

17. yüzyıl; Osmanlı Devleti'nin iktisadî, içtimaî, siyasî birçok açıdan eski gücünü yitirmeye başladığı, 16. yüzyılın ihtişamlı, zengin hayat hatırasının hafızalarda canlılığını henüz yitirmediği, aydınların gidişata yön vermek maksadıyla çözüm arayışına girdiği bir yüzyıldır.

Siyaseten çalkantılı olmakla birlikte fikir tartışmaları bakımından canlı bir dönem olan 17. yüzyıl, dinî eserlerde sayıca bereketli bir dönem olmasının yanı sıra Kadızâdelilerle Sivâsîler arasında cereyan eden, çapı ve etkisi gittikçe derinleşen bir tartışmaya da sahne olmuştur.

Kendilerini İmam Birgivî (ö. 1573)'nin takipçileri olarak konumlandıran Kadızâdelilerden Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635) ile Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî (ö. 1639) arasında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayatı etkilemesinin yanında devletin ana kurumlarını da etkisi altına alacak gelişmelere zemin hazırlamıştır.

Fikrî düzlemde başlayan bu hareket ilerleyen safhalarında Kadızâdelilerin tarikat ehline ve devlete karşı tavırlarıyla nitelik değiştirmiştir. (Çavuşoğlu, 101)

Cami minberlerinde hararetini yükselten tartışma, padişah huzuruna kadar taşmış ve nihayetinde sokağa inmiş ve sonunda halkın bir kısmı da tartışmanın tarafı olmuştur. Öte yandan üst düzey bürokrasi ve ilmiye mensupları da bu tartışmada meşreplerince tutum almışlardır.

Tartışma, kendi devrinde birden ortaya çıkmış nevzuhur bir mesele değil-

dir. 16. yüzyılın şeyhülİslâmlarının sergiledikleri tavırların da 17. yüzyıldaki bu tartışmanın ortaya çıkmasında payı vardır. Şeyhülİslâm İbni Kemal (ö. 1534)'in İbni Arabî'yi müdafaa mahiyetinde kaleme aldığı fetva İbni Arabî'ye ve düşüncelerine karşı bir direncin bir önceki yüzyılda da var olduğunu göstermesi bakımından bir veri olarak göz önündedir.

İbni Kemal'in bu teşebbüsüne karşın Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 1547) İbni Arabî ve onunla birlikte Mevlana gibi İslâm tasavvufunun ileri gelenlerini aşırı şekilde tenkit etmiştir. (İpşirli, 349) Kaynaklara göre onun bu tutumu, ona Osmanlının azledilen ilk şeyhülİslâmı unvanını kazandıracaktır.

Bundan başka İbni Kemal'den sadece 9 yıl sonra şeyhülİslâmlık makamını deruhte etmeye başlayan Kanunî devrinin şeyhülİslâmı Ebussuud Efendi (ö. 1574)'nin fetvası tartışmanın bir kuluçka evresi geçirdiğini göstermektedir. Ebussuud Efendi kendisine yöneltilen "...Cennet cennet dedikleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene ver sen anı / Bana seni gerek seni" diyerek göğüslerini döven ve tuhaf hareketler eden kişiye ne lazım gelir? Sualine, bunun açık bir küfür olduğunu söylemiş ve bu cürmü işleyenlerin katlinin mubah olduğu yönünde fetva vermiştir." (Kara, 69)

Dönemin tartışma konuları Katip Çelebi'nin *Mîzânü'l-Hak fî* İhtiyâri'l-Ehakk adlı eserinden takip edilebilir: Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanı meselesi, kabir ziyareti, Firavun'un imanı, sema, devran, raks, tütün, kahve, afyon... (Katip Çelebi, 2008)

Tartışma konularından bir diğeri de vahdet-i vücud düşüncesinin kendisine atfedildiği İbni Arabî ve fikirleridir. Onun tekfir edilip edilmeyeceği (İbn Teymiyye'den sonra) tekrar tartışmaya açılmış ve Kadızâdeliler, İbni Arabî'nin "eş-Şeyhü'l-ekber" (en büyük şeyh) şeklindeki meşhur lakabını "eş-Şeyhü'l-ekfer"e (en kâfir şeyh) çevirerek onu tekfir eden İbn Teymiye'nin (Kılıç, 234) görüşlerini benimsemişlerdir.

Bütün bunlara mukabil sufiler de ortaya atılan sorulara kürsülerde, ilim meclislerinde, padişah huzurunda cevap vermeye çalışmışlar, konularla alakalı risaleler kaleme almışlardır.

Devrinde Muhyiddin İbni Arabî'den mülhem "İkinci Muhyiddin" olarak anılan Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Niyazî-i Mısrî, Halvetîliğin Sivâsî şubesi mürşidi Abdülahad-ı Nûrî de İbni Arabî'nin açıktan takipçisi olarak tartışmanın taraftarı durumundadırlar. Bu son ikisinin divanında özellikle tekke kültürünün pratikleri sayılabilecek; devran, sema, cehrî zikir gibi konularda Kadızâdelilerin karşısında sufiliğin temsilcisi olarak bir duruş

sergiledikleri gözlemlenmektedir. Divan metinlerinde bu tartışmanın seyri ile ilgili birçok malzeme yer almaktadır. Vahdet, tevhid, vahdet-i vücûd (-ki tartışmanın bir sebebi de konunun İbni Arabî'ye atfedilmesidir) gibi tartışmalar kimi yerde müstakil bir şiir olarak kimi yerde de beyit ya da kelime düzleminde akis bulmuştur.

Çalışmada Sivasîleri temsil eden Abdülahad-ı Nûri ve Niyâzî-i Mısrî'nin yanı sıra yüzyılın yarısına kadar hayat sürmüş ve sufi çevrelerinde önemli bir karakter olarak yer almış Aziz Mahmud Hüdâyî'nin divanlarında yer alan vahdet kavramı ele alınmıştır.

17. yüzyıl Türk Tasavvuf şiirinin 3 önemli şairinin divanları üzerlerinde akademik çalışmalar yapılmıştır. Niyâzî-i Mısrî Divanı (NM), Kenan Erdoğan tarafından; Abdülahad-ı Nûri Divanı (AN), Hüseyin Akkaya tarafından; Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı (H) ise Mustafa Tatcı ve Musa Yıldız tarafından neşredilmiştir. Tebliğimizde bu üç neşir esas alınmış, şiirlerin numaralandırılmasında merkum çalışmalardaki sıraya sadık kalınmıştır.

Çalışmada vahdete felsefî bir kavram olarak değil, şairin şiirinde kullandığı yapı taşı, bir mazmun olarak bakılmaya çalışılmıştır.

Ele alınan üç şair, şiir geleneğimizde "vahdetçi" olarak değerlendirilecek türden şiirler kaleme almıştır. Bu yönüyle divanlarda geçen bütün vahdet düşüncesi ile ilgili yaklaşımların değerlendirilmesi daha kapsamlı ve başka bir çalışmanın mevzusu olabilir. Bu sebeple konu, kavramların geçtiği beyit/bentlerle sınırlandırılmıştır.

Divanlar, baştan sona taranmış, içinde vahdet ve tevhid kavramları geçen bölümler (beyit, bent...) taranmış ve tespit edilenler hiçbiri atlanmadan nesre çevrilmiş, daha sonra taşıdığı anlamlara bakılarak gruplandırılmıştır. Böylece vahdet ve tevhid kavramıyla ilgili olarak şairlerin yaklaşımları toplu halde görülebilmiştir.

1. Vahdet

Kelime-i tevhid (lâilaheillallah)'tir.[1] Onun sırrı bilinmektir. Enbiya onun sırrını halka bildirmek için gönderilmiştir.[2] Cihan vahdet-i zâtın burhanıdır.[3]

1 AN, mu. 1/3 Lā'sı nefy itdi cünd-i şeytānı / Oldı illā'sı hizb-i Rahmānī / Kıldı isbāt sırr-ı vahdānī / Vahdet-i lā-ilāhe illa'llāh

2 NM, 82/2 Halkı bunca enbiyā kim geldi da'vet eyledi / Vahdetüñ sırrı bilinmekdür o da'vetden ġaraz

3 AN, i. 100/7 Nūrī bu sırr-ı nihān münkire olmaz 'ayān / Vahdet-i zāta cihān āyet ü bürhān iken

O inkâr edilmez bir gerçektir.[4], [5] *O, Rabb (Allah'ındır ve onu ancak Allah gösterebilir.*[6],[7] *Onu bulan, Allah'a gider.*[8] *Cânları bedenlere dağıtan odur.*[9] (Bakara, 2/31) "Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti..." ayetinde geçen *alleme'l-esma vahdet sırrının rumuzudur.*[10] *O bütün fikirlerin harflerinin toplanacağı bir noktadır.*[11] *İrfan sidresinin* müntehası onda bulunur.[12] *Onun diyarına giden Hakkânî vucûda kavuşur.*[13]

Onun nuru tecelli etmezse, halk Allah'tan gayrısına rağbet eder.[14] Ona Allah'ın murad etmesi ile ulaşılabilir. Yâr (Allah) dilediğini onun iline eriştirir.[15],[16],[17] *Allah'ın yardımı olmadan vahdete kavuşulmaz.*[18] *Onun ilinde yâre kavuşulur.*[19] *Vahdet Kâf (dağ)*ının *Ankası* âşıktır.[20] *Onun küpü muhabbetullâh yolunda dolar.*[21] *Onun bezminde safâlar* sürülür.[22],[23] *Onun nuruna*

4 H, kı. 49 Vahdet-i Hālık'ı inkār etme / Doğru yolu koyup eğri gitme / Rüşdü olana yeter bu şāhid / İnnema'llāhu ilāhun vāhid

5 H, müf. 8 Vahdet-i Hakk'a gel olma cāhid / İnnema'llāhü ilāhün vāhid

6 H, i. 95/4 Yā Rabbenā izzet senin / Kesretdeki vahdet senin / Kudret senin kuvvet senin / Senden saña sığınırın

7 H, i. 96/2 Bulsun göñül cem'iyyeti / Mahv eyle isneyniyyeti / Göster sivāyı vahdeti / Mevlā meded Mevlā meded

8 H, i. 100/6 Bülend et himmeti 'āşık / Ko isneyniyyeti 'āşık / Bula gör vahdeti 'āşık / Gel Allah'a gel Allah'a

9 NM, 164/7 Çün cān ile bir idük ebdān ile tağılduk / Ahirki deme irdük bu vahdete irince

10 NM, 68/1 Hataya 'alleme'l-esmā rumūz-ı sırr-ı vahdetdür / Nişāna 'ilm-i esrāruñ o kim fehm eylemez remzin

11 NM, 142/7 Cümle efkāruñ hurūfın cem' idüp tevhīd ile / Nokta-i vahdetde haşr ol ġayrı hīç var olmasun

12 H, i. 62/4 Sidre-i 'irfān-ı Hakk'ın müntehāsın bulmaġa / 'Ālem-i vahdetde cevlān et ki insānlık budur

13 H, i. 79/5 Koyup Hüdāyī cān ü ten / Vahdet diyārına giden / Fānī vücūdu terk eden / Bulmaz mı Hakkānī vücūd

14 H, i. 141/2 Tecellī eylemezse nūr-ı vahdet / Seni koyup ederler gayra rağbet / Mu'attal etdi halkı nevm-i gaflet / Uyar kullarını uyar ilāhī

15 AN, i. 35/7 Kimini irgürüp vahdet iline / Kimin kesret ilinde dūr iden yār

16 H, i. 132/5 Vāsıl ola sırrım ü cānım karīb / Tā Hüdāyī kalmaya şöyle garīb / 'Ālem-i kesretde vahdet kıl nasīb / Yā ilāhī sen 'ināyet eylegil

17 H, i. 132/4 Hep senindir bunca ef āl ü sıfāt / Zāt-ı bī-çūnunda fānīdir zevāt / 'Ālem-i vahdetde sen vergil sebāt / Yā ilāhī sen 'ināyet eylegil

18 H, i. 68/5 Müstaġrak iken vuslata / Düşdü Hüdāyī firkate / Yine sen irgür vahdete / Kuldan nedem senden kerem

19 NM, 56/3 Bunda aġyār kesretinden kurtılan / Vahdet illerinde vasl-i yār olur

20 AN, terc. 8/5/3 Kāf-ı vahdetde ola gör 'Ankā / Kāf-ı kesretde itmeden ahşām

21 AN, mu. 5/4 Rāh-ı mahabbetu'llāh vahdet humına toldı / Esrār-ı mā-rameyte kalb-i Emīn'e toldı / Enfās-ı Hayy ü Kayyūm 'āşık demine toldı / Cūy-ı sirişk-i 'āşık rūy-ı zemīne toldı / Derd ehlinüñ fiġānı nüh asmāna sığmaz

22 H, i. 24/5 Māsivā hubbun aradan süregör / Zāt-ı bī-çūne Hüdāyī eregör / Bezm-i vahdetde safālar süregör / Geldi lutf ile mübārek ramazān

23 H, i. 109/1İçip cām-ı muhabbetden / Digil yā Hū veyā men Hū / Safā sür bezm-i vahdetden / Digil yā Hū veyā men Hū

erince ağlanır.[24]

O batın gözüyle bakıldığında görülür.[25] *Onun diyarına cân ve ten sığmaz.*[26]

Onun yolunda hâr u has olmamalıdır.[27] *Ona imkân âleminden geçmekle varılır.*[28] *Onun nuruna* ancak *şirke girmeyenler erişebilir.*[29] *Ona varlıktan geçince ulaşılır.*[30] *Onun iline giren, vuslat demine erişir.*[31] *Onun ilinde âşık Rab ile yâr olmuştur.*[32] *Ona ulaşan âşık onda hû der.*[33]

Onun meclisinde âşinalık *arttıkça âşığın seyrânı da artar.*[34] *Onu duyan kişinin dili lal, aklı mat olur.*[35]

Şairlere göre kimi zaman o bir şah ya da bir ulaşılması gereken bir ildir. Âşık ona ulaşmak/kavuşmak ister/*kavuşmuştur*[36], [37], [38], [39],[40], [41], [42] kimi zaman

24 H, i. 67/6 Bakma cinānın hūruna / Aldanmaġıl kusūruna / Erince vahdet nuruna / Aġlayalım senin ile

25 H, i. 135/4Taglīt ederse ger zāhirde kesret / Bātın gözüyle bak görünür vahdet / Hüsnündendir bunca āsār-ı kudret / Zātından güzeldir sultānım Mevlā

26 H, i. 125/2Gālib olup hubb-ı vatan / Vahdet diyārına giden / Sığmaz oraya cān ü ten / Sırr ile seyr etmek gerek

27 AN, i. 21/5 Düşmesün dünyā metā'ına heves / Almasun vahdet yolını hār u has / Nūrī'ye irgür meded āhir nefes / El-ġıyās ey 'ışk-ı Mevlā el-ġıyās

28 H, müf. 141 Ahmed'in farkı Ahad'dan mīm-i imkān iledir / Aradan imkānı kaldırsan kalır vahdet hemīn

29 H, i. 31/1 Ermeġe vahdet nūruna / Şirki aradan süre gör / Salma bu günü yarına / Menzile evvel ere gör

30 NM, 26/5 Ey Niyāzī 'akıbet ol yārile / Vahdet ider varlık olur insilāh

31 AN, i. 123/2 Vahdet iline girdüm vuslat demine irdüm / Ben anda 'ayān gördüm ol şāh-ı cihān-bānı

32 NM, 29/6 Vahdet ilinde senüñle yār idüm n'oldı baña / Kesret içre bend-i aġyar olmışam yā Rab meded

33 AN, i.85/2 Gice vü gündüz ey dede / Kesretde de vahdetde de / Mahşerde de cennetde de / Ben hū direm yā hū direm

34 NM, 72/7 Āşinālık artduġınca ey Niyāzī dost ile / Artdı bezm-i vahdet içre günbegün seyrānımuz

35 NM, 16/3 Anı tevhīd eylemez illā ki şirk ehli ider / Vahdet-i Hakk'ı tuyanuñ dili lāldür 'aklı māt

36 H, i. 22/1 Tevfīk eyle bizi vuslat yoluna / Efendim meded hey sultānım meded / Kereminden irgür vahdet iline / Efendim meded hey sultānım meded

37 H, i. 26/3 Tevhīd ile īmānım kāmil ola / Firkat gidip cem'iyyet hāsıl ola / Sırrım vahdet iline vāsıl ola / Ara yerden ayrılıġı sürem mi

38 H, i. 44/5 Hüdāyī'ye yol soran / Vahdet iline eren / Dostun dīdārın gören / Gayra ola mı baka

39 H, i. 49/5 Varlık defterini dür / Benliği aradan sür / Vahdet-i zāta irgür / Gider kīl ü kālimiz

40 NM, 114/7 Bu cān yine vuslat diler sen şāh ile vahdet diler / Varmaġa dil nusret diler lūtf eyle açıvir yolum

41 H, müf. 93 Māsivā hubbunu dilden süre gör / Vahdet-i zāt-ı pāke sen ire gör

42 H, i. 163/7 Bel baġlayanlar hizmete / Tālib olanlar vuslata / Ermiş Hüdāyī vahdete / Esrār-ı zikru'llāh ile

da âşık zaten *onun âlemindedir.*[43] *Ona tevhid ile ulaşılır.*[44] *Onun nuruna Allah'ın ihsanıyla kavuşulur.*[45]

Halvette ayş u bekâ bulan onda işrete ulaşır.[46] *Cehalet azabı olmayananın kabri, onun bir köşesi olur.*[47] *Dil (gönül) Allah'ın vahdetine vâristir.*[48] *Vahdete göre ahad vâhidiyyetden üstündür.*[49]

Onun safasına tâlip olan, Hâlık'ın (Allah'ın) nimetlerine şükreder.[50]Âşığın yolu onun iline varır.[51] *Onun âleminde, âşık sırr-ı yezdândır.*[52] Âşık, onun *bezmine yakın olmak ister.*[53] Âşık vahdet-i *vücûda* ârif *olmalıdır.*[54] *Kul onun sırrını setr etmek için gayret eder.*[55]

Aşkın esrarı ârife *vahdetin* âsârını *verir.*[56] *Cânânın cân paresi olanlar, vahdetteki esrârı* âşıktan gizler.[57]

Ona benliği terk edip ikilikten kurtulanlar layıktır.[58] *Nefis aradan çıkınca*

43 AN, i. 10/5 Ol 'ālem-i vahdetde kāşāne-i vuslatda / Meydān-ı hakīkatde merdānelerüz hakkā

44 H, i. 12/3 Şirki süregör gitsin / Sırrında safā bitsin / Vahdet iline yitsin / Tevhīd edegör tevhīd

45 H, i. 215/2 'Ālem-i dünyāda sıhhat bulduğu / 'Ālem-i ukbāda cennet bulduğu / Nūr-ı vahdet zevk-i vuslat bulduğu / Hep senin fazlınla ihsānınladır

46 NM, 53/6 Firkatde vuslat isteyen mihnetde rahat isteyen / Vahdetde 'işret isteyen 'ayş u bekā halvetidür

47 NM, 163/7 Kabri vahdet kūşesi haşri temāşāgāh idi / Ey Niyāzī kimde kim cehlün 'azabı olmasa

48 AN, i. 22/1 'Ārifleri fazluñla kıl hikmetüñe vāris / Kesretde koma olsun dil vahdetüñe vāris

49 AN, i. 113/2 Ahad çün hükm-i vahdetde kavīdür vāhidiyyetden / Bilindüm vahdet ile bu zemīn ü āsmān içre

50 H, i. 220/4 Tālib iseñ ger safā-yı vahdete / Rāgıb iseñ zevk-i bezm-i vuslata / 'Ārif ol aldanma nevm-i gaflete / Hālik'ın in'āmına şükr edegör

51 AN, i. 130/1 Vahdet iline 'āşık eger irgüre rāhı / Kesret ilinüñ bir görine kūhla kāhı / Fark eylemeye mertebede bendeyi şāhı / 'Ālemde 'aceb 'izzet olur 'ışk-ı İlāhī

52 NM, 113/15 Şimdi kesretde olan ādem Niyāzī söylenür / 'Ālem-i vahdet içinde sırr-ı Yezdān olurum

53 H, i. 211/5 Hüdāyī'ye hidāyet et / Karīn-i bezm-i vahdet et / Kerem lutf u 'ināyet et / Meded Mevlā meded Mevlā

54 AN, terc. 8/5/6 Ceberūtına Sidre'den seyr it / 'Ārif ol vahdet-i vücūda tamām

55 NM, 186/6 Gör ne ġayretdür ki sırr-ı vahdeti setr itmege / Cem' u tafsīli o ġayret kul u sultān eyledi

56 AN, i. 82/3 Dillere toldı 'ışkuñ esrārı / 'Ārife irdi vahdet āsārı / Gözlere girdi reng-i ruhsārı / 'Aklı āl ile aldı āl-i cemāl

57 AN, i. 68/2 Vahdetdeki esrārı benden niye gizlersin / Bildüm ki o cānānuñ cān pāresisin ancak

58 H, i. 174/2 Terk edip en'iyyeti nefy eyle isneyniyyeti / Vahdet-i zātiyyedir lāyık olan fāyıklara

onun iline ulaşılır.[59] *Ona, perdeleri yakan ulaşır.*[60] *Onun âlemi açılınca ayrılık biter, vuslat demi daimi olur.*[61] *Onun huzuruna varanda mâsiva kalmaz.*[62]

Bütün bunlardan başka Mısrî vahdet ile sevgilinin benleri arasında bir münasebet kurar: *Sevgilinin tane tane olan benleri vahdet sırrıdır.*[63]

a. Vahdet güneştir:

Gönül âsumanı *onun güneşinden ziya alır.*[64] *Nurun sırrı onun güneşindendir ve kalbe surur verir.*[65] *Onun güneşinin nuru Hz. Peygamber'dedir.*[66] *Kudret elinin lütfu erişince gönül gaflet uykusundan uyanır ve onun güneşinin nurunu alır.*[67]

b. Vahdet kevserdir:

Hüdâi vahdeti kevsere benzetir: *Rabb (Allah)* ya da *Resulullah onun kevserinden* içirir.[68, 69] *Vahdet kevserinden* içen, gafletten uyanır, fani lezzetten geçer.[70]

c. Vahdet saraydır:

Vahdetin saray oluşuyla ilgili 15 yakıştırmanın biri dışındakinin tamamı Hüdâyî'ye aittir.

Başka bir benzetme unsuruna göre ise vahdet bir saraydır. Âşığı ancak onun

59 H, i. 167/5 Nefsin aradan süre gör / Vahdet iline ere gör / 'Aklın başına dere gör / Aç gözün gafletden uyan

60 H, i. 148/7 Bunca hicābı hark eden / Vahdet-i zāta ġark eden / Gāh cem' edip gāh fark eden / İlim deyü ağlar var mı

61 H, i. 138/2 Açılsa ālem-i vahdet / Dürülse defter-i firkat / Olup dā'im dem-i vuslat / Göñül lutf u 'atā ister

62 H, i. 145/5 Bārgāh-ı vahdete erdin hemīn / Kaldı Mevlā gitdi cümle mā-sivā

63 NM, 50/6 Dāne dāne görinen hāl mi yā vahdet sırrı mı / Lāle lāle kızaran haddün mi yā mercān mıdur

64 H, müf. 167 Asumān-i dil safā bulmuş gibi / Şems-i vahdetden ziyā almış gibi

65 H, i. 166/5 Şems-i vahdetden erişdi sırr-ı nūr / Hāsıl oldu kalbe enva'-ı sürūr / Ey Hüdāyī ola gör abd-i şekūr / Hoş sa'ādet ehli etmiş Hak bizi

66 H, i. 146/8 İki şakk oldu māh engüştün ile / Çü gördü sende nūr-ı şems-i vahdet

67 H, i. 170/3 Şu dem ki lutf ere dest-i kudretden / Dili īkāz eder nevm-i gafletden / Alır nūr-ı ziyā şems-i vahdetden / El-hamdü li'llāh eş-sükrü li'llāh

68 H, i. 61/1 Nice bir hicr āteşine yanalım / Yā Resūla'llāh şefā'at eylegil / Kevser-i vahdetden içir kanalım / Yā Habība'llāh şefā'at eylegil

69 H, i. 82/5 Koma yā Rabbi Hüdāyī yirine / Bakma noksanın bininde birine / Ger irādet vārid ise pīrine / Kevser-i vahdetden içir kanayın

70 H, i. 91/8 Uyanı gör gafletden / Geç bu fānī lezzetden / İç kevseri vahdetden / Tevhīde gel tevhīde

sarayına mihman olan anlar.[71] *Gerçek âşığın girmek istediği* [72], [73], [74], [75], [76] *Habib'in sırrının seyredildiği bir saraydır.*[77] Ve *ona kâbe kavseyni geçerek ulaşılır.*[78] *Onun sarayına Hak (Allah) ulaştırır.*[79]

(89/Fecr-28) "Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" ayetinde geçen 'irciî'ye muhatap olan ona kavuşur. *Hitāb-ı irci'î'ye muhatap olan ona ulaşır. Vahdet sarayına kavuşmak Kadir ve bayram gecesine kavuşmak gibidir.*[80]

O öyle bir saraydır ki *Ona ancak dünya ve ukbadan geçen,*[81] *kalbinden gayrıya meyli çıkaran, hevâyı ve masivayı* bırakan o *saraya ulaşabilir.*[82], [83], [84] *vahdet sarayı, Huda'nın nurunu bulana makam olur.*[85]

Ona ulaşmak hayattaki her şeyden önemlidir. *Onun sarayına ulaşan*

71 NM, 177/5 Mısri'yā şehr-i fenāya uğradı rāhum bu gün / Şems-i rūy-ı yār ile bedr oldı çün māhum bu gün / Kulına rahm eyleyüp kıldı nazar şāhum bu gün / Lī-ma'allāh sırrına mahremdür İbrāhim bu gün / Ol sarāy-ı vahdete mihmān olan añlar bizi

72 H, i. 56/5 Gerçek 'āşık olan cāndan el siler / Vahdet sarāyına erişmek diler / Hüdāyī çokdan ol yollarda yeler / Deli göñlüm meger sendedir sende

73 H, i. 16/5 Esirge bu Hüdāyī derd-mendi / Ki zīrā mahz-ı fazlına dayandı / Sarāy-ı vahdete irgür efendi / Meded ey pādişāhlar pādişāhı

74 H, i. 18/4 Resūl'ün sünnetin tutmak hakīkat yoluna gitmek / Sarāy-ı vahdete yitmek ne devlet ne saādetdir

75 H, i. 19/5 Geçip varlık hicābından varan vahdet sarāyına / Erişir Kābe kavseyn'e bilir sırr-ı Ev-ednāyı

76 H, i. 26/5 Ey Hüdāyī dost'dan yana uçuban / Kana kana āb-ı hayāt içüben / Hak yol verip hicābları geçüben Aceb vahdet sarāyına girem mi

77 H, i. 48/4 Varıp sarāy-ı vahdete seyr etmeğe sırr-ı Habīb / Mi'rāca da'vet eyleyip eltāf-ı bī-pāyān eden

78 H, i. 155/5 Kābe kavseyn'i geçip eriş sarāy-ı vahdete / Sırr-ı ev-ednā Hüdāyī cümleden a'lā imiş

79 H, i. 166/3 Etdi lutfundan Habīb'in ümmeti / Hem nasīb etdi sarāy-ı vahdeti / Umarız enva'-ı feth ü nusreti / Hoş sa'ādet ehli etmiş Hak bizi

80 H, i. 153/3 Hitāb-ı irci 'ī erse / Göñül matlūbunu bulsa / Sarāy-ı vahdete girse / Olurdu kadr ile a'yād

81 H, i. 84/4 Geçip dünyā vü ukbāyı erem vahdet sarāyına / Fakīre ger kerem ere Ganī Perverdigār'ımdan

82 H, i. 119/2 Ta'alluk defterini dür / Yürekden gayra meyli sür / Sarāy-ı vahdete irgür / Meded senden Kerīm Allah

83 H, i. 114/3 Koyup sırrım hevāyı māsivāyı / Makām olsun aña vahdet sarāyı / Hüdāyī anlayıp bilsin Hudāyı / İnāyet eyle Sultān'ım 'ināyet

84 H, kı. 53 Her kim bu yolda hāk ola / 'Aşk ile sīne-çāk ola / Erip sarāy-ı vahdete / Kalbi sivādan pāk ola

85 H, i. 169/5 Hüdāyī kim bula nūr-ı Hudā'yı / Makām olur aña vahdet sarayı / Hakk'a eren bulur zevk ü safāyı / El-hamdü li'llāh eş-sükrü li'llāh

eslaf, ona ulaşmayı her şeyden üstün tutmuştur.[86] *Ona ulaşan* aynı zamanda *kemâl-i rifate* de *ulaşmıştır.*[87]

Vahdete ulaşmanın yolu tekkeden geçer: *Onun sarayına ulaşmak isteyen önce tekkede mihman olmalıdır.*[88]

Vahdet sarayına Mevlâ'nın izniyle ulaşılır.[89] Ancak *orada oturmak için dizdâr-ı zikru'llâh olmak olmalıdır.*[90]

d. Vahdet gül/gülistandır:

Vahdet, şairlere göre kimi zaman güldür, kimi zaman gül bahçesidir. *O bir gülistandır.*[91], [92]. *Onun gül bahçesi, aşka boyun eğen kalptir.*[93] *Onun gülleri açınca bülbülleri feryad eder.*[94] *Onun gülleri hakâyık illerindedir.*[95] *Muhammed Mustafâ onun bahçesinin gülüdür.*[96]

e. Vahdet şaraptır:

İçenlerini sarhoş eden şaraba benzetilmiştir. Bu yakıştırma divan edebiyatı geleneğinde sürdürülegelen teşbihlerden (mey:aşk, meyhane:tekke, sâki:-şeyh...) beslenmekle birlikte vahdete kavuşan âşığın tecrübe ettiği hoş hali, içerden; masivaya sırt çeviren birinin davranışlarını gözleyenler için, dışardan bakılınca bir sarhoş gibi algılanmasından türetilmiş de olabilir.

Vahdet şarabı gönle kudret elinden sunulmuştur ve ebediyete kadar onu sar-

86 NM, 87/9 Bu yolı cümleden a'lā tutarlar / Sarā-yı vahdete irişen eslāf

87 H, i. 168/7 Varan sarāy-ı vahdete / Ermiş kemāl-i rifate / Ger tālib iseñ izzete / Vāsıl olmaġa sa'y eyle

88 H, i. 120/10 Erişem şāyed sarāy-ı vahdete / Tekyede mihmān olayın bir zamān

89 H, i. 122/6 Zaīfi kuvvete irgür / Garībi vuslata irgür / Sarāy-ı vahdete irgür / Meded Mevlā meded Mevlā

90 H, i. 162/5 Tevhīd ile aġyārı sür / Vahdet sarāyında otur / Hısn-ı dili hıfz ede gör / Dizdār-ı zikru'llāh ile

91 AN, i. 104/2 Hū hüviyyet goncasıdur gülsitān-ı vahdetüñ / Bülbüli hā söyler anuñ bāġı hū būstānı hū

92 AN, kıt. 3 Bu gice Hazret-i Eyyūb'a hem-civār olduk / 'İnayet itdi Hudā lutf-ı yāra yār olduk / Gezer iken yalıñız gülsitān-ı vahdetde / Seherde güller ile söyleşüp hezār olduk

93 NM, 6/3 Gülşen-i vahdet çü kalb-i emr-i rām-ı 'aşkdur / Lezzet-i vuslat hemān ancak merām-ı 'aşkdur / Terk-i kevkeyn eyleyen mest-i müdām 'aşkdur / "Vādi-i hayret hakīkatde makām-ı 'aşkdur / Kim müşahhas olmaz ol vādide sultandan gedā"

94 AN, i. 4/3 Açıldı vahdet gülleri / Feryād ider bülbülleri / Göründi cānān illeri / Gel gidelüm Hak'dan yaña

95 AN, i. 39/4 Gel gör hakāyık illerin dir anda vahdet güllerin / Gūş eyleyen bülbüllerin handān-ı zikru'llāh olur

96 AN, i. 3/2 Ravza-i vahdet gülisin lī-ma'a'llāh bülbüli / Cānlara cānān cihāna cān Muhammed Mustafā

hoş edecektir.[97] Bu içenlerinin bir nefes ayılamadığı bir şaraptır. *O cânânın, kendi kadehinden içirdiği sarhoşlar bir nefes ayılmaz.*[98] *Onu içen, fâni alâyıktan geçer ve onun sarhoşu hiç ayılmaz.*[99] Âşık içtiği o şarabın tadını unutamamıştır. Âşık onun şarabından içmek yine *ister.*[100] *O (Allah)'nun haberini ancak vahdet şarabını içen verebilir.*[101] *Vahdet şarabını bezm-i* şeriatte *hazm eden, tarikatte* kâmil, hakikatte *vâsıl olur.*[102] *Kudret elinden vahdet meyini içenler, meşâyih badesinin (şarabının) tadını anlar.*[103]

Onun şarabından içen mecaz köprüsünden geçmiş, varlık konağından göçmüştür.[104] Âşık sırrı vahdet-i *zâta erişmeli ve onun meyinden sürekli içmelidir.*[105], [106] *Onun âleminde aşk işreti yapılır.*[107] *Bülbül (âşık) onun şarabından içer.*[108] *Onun meyi âşığa keyif verir.*[109] *Onun şarabını içebilmek için cânânı mihmân etmelidir.*[110] *Aradaki sen ben vahdet şarabından içmeden kalkmaz.*[111] *Vahdet şarabından içen dost iline gider.*[112], [113]. Ve sonunda âşık tadına

97 AN, i. 79/7 Nūş idüpdür dest-i kudretden şarāb-ı vahdeti / Ol şarābuñ tā ebed mestānesidür bu göñül

98 NM, 72/1 Sırf içürdi bize vahdet cāmını cānānımız / Anuñ içün bir nefes ayılmadı mestānımuz

99 H, i. 3/3 Vahdet şarābın kim içe / Fānī alāyıkdan geçe / Ger haşr ola niçe niçe / Ayılmaya mestānımız

100 H, i. 231/6 Fenā bāğında eğlenme uça gör / Gülün rengine aldanma geçe gör / Varıp vahdet şarābından içe gör / Yürü bülbül kadīmi āşiyāna

101 H, i. 231/6 Fenā bāğında eğlenme uça gör / Gülün rengine aldanma geçe gör / Varıp vahdet şarābından içe gör / Yürü bülbül kadīmi āşiyāna

102 H, i. 127/4 Şu kim vahdet şarābın hazm ede bezm-i şerī'atda / Tarīkatda odur kāmil hakīkatda odur vasıl

103 AN, k. 4/10 Vahdet meyini nūş ide gör kudret elinden / Gör kim nicedür bāde-i hammār-ı meşāyih

104 H, i. 139/6 Varlık konağından göçüp / Cisr-i mecāzīden geçip / Vahdet şarābından içip / Bülbül haber vergil bize

105 AN, terc. 8/5/7Vahdet-i zāta irgürüp sırrı / Mey-i vahdetden eyle şürb-i müdām

106 H, i. 139/6 Varlık konağından göçüp / Cisr-i mecāzīden geçip / Vahdet şarābından içip / Bülbül haber vergil bize

107 AN, k. 1/16 Cür'a-nūşān-ı hakīkatle varup bir sā'at / İdelüm 'ālem-i vahdetde bugün 'işret-i 'ışk

108 H, i. 50/2 Gülün rengine aldanma geçe gör / Bu kesret merg-zārından uça gör / Varıp vahdet şarābından içe gör / Yürü bülbül yürü dost illerine

109 AN, i. 10/6 Dil toldı mey-i vahdet virdi bize keyfiyyet / Döndürdi yed-i kudret peymānelerüz hakkā

110 AN, i. 93/4 Vahdet şarābın nūş ider vuslat kelāmın gūş ider / Kalbi sivādan boş ider cānānını mihmān iden

111 H, i. 100/4 İçip vahdet şarābından / Ko gitsin aradan sen ben / Sakınma dostdan düşmen(den) / Gel Allah'a gel Allah'a

112 H, i. 50/2 Gülün rengine aldanma geçe gör / Bu kesret merg-zārından uça gör / Varıp vahdet şarābından içe gör / Yürü bülbül yürü dost illerine

113 H, i. 139/6 Varlık konağından göçüp / Cisr-i mecāzīden geçip / Vahdet şarābından içip / Bülbül haber vergil bize

aşina olduğu ve sürekli içmek istediği bu *vahdet* şarabından başkalarına da *sunar.*[114]

f. Vahdet kesrettir:

Vahdet düşüncesi çerçevesinde değerlendirebileceğimiz diğer bir kavram ise kesrettir. Kelime anlamı olarak vahdetin zıddı olan kesret, vahdete ulaşmada önemli bir merhaledir.

Kesretteki vahdet, âlemdir.[115] *Vahdet, kesrette (gizli)dir.*[116], [117], [118] *Vahdeti kesrette, kesreti de vahdette bulmak, bütün ilim irfanın kendisinde olduğu bir ilimdir.*[119] Böylesine geniş ve bütün ilimleri ve irfanı kuşatan bir ilme malik olmanın zorluğu ortada iken âşık vahdet var iken kesrete girmek istemez.[120] *Kesretteki âşık ona ulaşmak ister.*[121] *Ona kesretten geçilerek ulaşılır.*[122] *Vahdet iline gitmek için kesreti terk etmek gerekir.*[123]*Vahdet kesret gidince gelir.*[124] Ne var ki *kesret tılsımı, vahdet hazinesine ulaşmaya manidir.*[125] *Kesrette tuğyân eden, vahdet ehlinin seyrânını* göremez.[126]

Vahdet kendini kesrette gizlemiştir ve kendisine darlık yoktur.[127], [128] Âşık

114 AN, i. 67/4 Vir cām-ı halāvetden kandur bizi lezzetden / Sun bāde-i vahdetden tolu diyelüm ʻāşık

115 H, i. 173/5 ʻĀlem aceb hikmet durur / Kesretdeki vahdet durur / Şükrün de bir niʻmet durur / Mevlā nice şükredelim

116 H, i. 163/6 Kesretde vahdet bul beğim / Bākī saʻādet bul beğim / Sırr-ı hakīkat bul beğim / Tekrār-ı zikru'llāh ile

117 H, i. 144/6 Gösterip kesretde vahdet sırrını / Bir aceb terkīb olupdur çārdan

118 H, i. 144/6 Gösterip kesretde vahdet sırrını / Bir aceb terkīb olupdur çārdan

119 NM, 33/4 Vahdeti kesretde bulmak kesreti vahdetde hem / Bir ʻilimdür ol ki kamu ʻilm ü ʻirfān andadur

120 NM, 107/6 Vahdetüñ meydānı seyri var iken / Kesret içre girme sen zindāna gel

121 NM, 42/7 Şol kim ola vuslatda halvet bula celvetde / Bu Mısrī'ye kesretde vahdet yolını göster

122 NM, 56/3 Bunda aġyār kesretinden kurtılan / Vahdet illerinde vasl-i yār olur

123 AN, mu. 1/7 Ey göñül vahdet iline gidelüm / Koyalum kesret ilini n'idelüm / Kalb-i hāzırla cemʻ olup idelüm / Halvet-i lā-ilāhe illa'llāh

124 NM, 179/4 Gitdi kesret geldi vahdet oldı halvet dost ile / Hep Hak oldı cümle ʻālem şehr ü bāzār kalmadı

125 H, i. 150/5 Kesret tılısmı māniʻ olup genc-i vahdete / Hayretde kaldı hasret ile nice şeyh ü şāb

126 NM, 140/14 Vahdet ehli cümlede bir yüzi seyrān itdiler / Līk görmez ol yüzi kesretde tuġyān eyleyen

127 NM, 15/5 Halvetden itdüm rıhleti kesretde buldum vahdeti / Bāzārda düzdüm halveti rūz şebüm ʻīd ü berāt

128 NM, 27/2 Ol ne kesretdür ki anuñ haddi yok pāyānı yok / Kesret içre ol ne vahdetdür ki aña yok ʻıdād

vahdet ilinden tenezzül edip kesret âlemini *seyrâna gelmiştir.*[129] *Onun eli kesret örtüsünü açar*[130] *ve böylece mir'ât-ı a'yâna (yaratılanlara) bakanlar,* âlem-i *kesretde vahdetin sırrını görür.*[131] *Vahdette dost ile halvet olunduğu*[132] için *baki saadet isteyen kesretteki vahdeti bulur.*[133] Bazen de gönül ne *vahdette ne kesrette eğlenir.*[134]

Şairler, vahdet ile pir/şeyh arasında da bir illiyet kurmuşlardır. Vahdete ulaşmak isteyenler için izlenmesi gereken yol, bir efendiye kul olmaktan geçer. *Bu kesret âleminde vahdete, bir efendiye kul olan yol bulabilir.*[135] *Vahdetin noktasındaki merkezi meşâyih bilir.*[136] Gönül, vahdet pirinin meclisinin eşiğini bekler.[137] Âşık, vahdet ehlinin kulu olmak ister.[138] Hüdâyî'ye göre de *Onun hazinesinin anahtarı, ancak merd-i vâsıl biridir.*[139] *Ashâb-ı râh (tarikat yolunun yolcuları) onun rahmetindedir.*[140]

g. Vahdet denizdir:

Vahdetle birlikte anılan diğer bir kelimeler ise deniz ve denizle mütenasip (inci, dalga) kelimelerdir.

Sudan ibret alan bir gönül, vahdet denizine talepkâr olur.[141] *Onun deryasına girenler, kesret dalgalarına aldanmaz.*[142] *Onun denizinin dalgaları asla ke-*

129 H, i. 51/2 Tenezzül eyleyip vahdet ilinden / Bu kesret 'ālemin seyrāna geldik
130 AN, i. 121/4 Açup vahdet eli kesret hicābın / Cemālüñ vechinüñ keşf it nikābın / Görüp cān çeşmi hüsnüñ āftābın / Tecellī eyle sultānum tecellī
131 AN, i. 113/3 Bulur bu 'ālem-i kesretde vahdet sırrını el-hak / Bakup mir'āt-ı a'yāna gören 'aynam 'ayān içre
132 NM, 179/4 Gitdi kesret geldi vahdet oldı halvet dost ile / Hep Hak oldı cümle 'ālem şehr ü bāzār kalmadı
133 H, i. 40/7 Hüdāyī istersen bakī sa'ādet / Kasd eyle bula gör kesretde vahdet / Bir kula olıcak Hak'dan 'ināyet / Maksūda tez erer ihsān eğlenmez
134 H, i. 105/5 Ne halvetde ne celvetde / Ne kesretde ne vahdetde / Ne Tūbā'da ne Cennet'de / Göñül eğlenmez eğlenmez
135 H, i. 92/6 İster iseñ doġru yol / Bir efendiye kul ol / Bu kesretde vahdet bul / Tevhīde gel tevhīde
136 AN, k. 4/12 Çün nokta-i vahdetdeki ol merkezi buldı / Dönderdi begüm halkayı perkār-ı meşāyih
137 AN, i. 25/2 Ey göñül gel pīr-i bezm-i vahdetüñ / İşigini bekle sen ahşam sabāh
138 AN, i. 43/4 Bendinde kalma kesretüñ kulı ol ehl-i vahdetüñ / Destinde pīr-i halvetüñ mühr-i Süleymān gizlidür
139 H, müf. 40 Bevvāb-ı bāb-ı Hazret insān-ı kāmil ancak / Miftāh-ı kenz-i vahdet ol merd-i vāsıl ancak
140 AN, i. 25/1 Ravza-i cennetdedür ehl-i salāh / Revha-i vahdetdedür ashāb-ı rāh
141 NM, 109/4 Sudan bir 'ibret almaduñ niçün dā'im akup çaġlar / Gel ey vahdet deñizini talebkār olmayan göñül
142 H, i. 108/1 Kesret emvācına aldanır sanma / Vahdet deryāsına girip gelenler / Bir dahi fānīye nazar eylemez / Hakk'ın dīdārını görüp gelenler

silmez.[143] *Onun denizi (Hz. Peygamber'in) içine yansımıştır.*[144] *Onun deryasının dalgası her tarafı denize çevirir.*[145] Bazen de o deniz değil bir incidir: *O hakikat denizinde bulunan bir incidir.*[146]

1) İnsan

Allah zatına insanı delil eylemiştir. İnsan Allah'ın zatının delilidir.[147] *Hz. Rahman insan aynasında aksetmiştir.*[148] *İnsanın yüzü, Hakk (Allah)*ın *zâtının* güneşiyle aydınlanmıştır.[149] *İnsan yüzünden Hak yüzü görünür. Rahman (Allah) zatınının şeklini insan eylemiş.*[150] İnsanın sureti O'nun güzelliğ*inin şerhinden oluşmuş âlem kitabının metnidir.*[151] *Hakk'ın zatı onun suretinde tecelli etmiştir.*[152] *Her insan "men aref" nidasını işitemez.*[153] *İnsan suretinin remzettiği manayı, gafleti bırakıp "men aref" sırrına ulaşanlar anlayabilir.*[154]

2) Kalp

Tevhid ederek arındırılır.[155] *Kalp aşkın emrine girince vahdet bahçesi olur.*[156] *Yere göğe sığmayan Allah, ona sığrar.*[157] *Tevhid ile cennet bağı olur.*[158] *Ke-*

143 NM, 2/2 Zehī deryā-yı vahdet kim kesilmez hergiz emvācı / Bu kesret 'ālemi andan toġup nāçār olur peydā

144 NM, 2/15 İçi 'ummān-ı vahdetdür yüzi sahrā-yı kesretdür / Yüzin gören görür aġyār içinde yār olur peydā

145 AN, mu.7/4 Temevvüc eyleyüp deryā-yı vahdet oldı yem-ber-yem / Vücūduñ katresin tarh eyle deryāya gel ey ādem / Ta'ayyün cübbesin selb eyle ġark ol cümleden akdem / Zühūl itme sakın bi'llāh budur[ur] derdüñe merhem / Eser yeller gibi ey dil cihān mellāhları her dem / Gezerler bunca deryāyı nedür 'ummānı bilmezler

146 AN, i. 104/4 Dürr-i vahdet isteyen talsun hakīkat bahrine / Dürri hūdur çün hakīkat bahrinüñ mercānı hū

147 NM, 79/5 Hüsnüni izhār ider cümle sıfāt / Zātına insānı bürhān eylemiş

148 H, i. 86/1 'Ārif ol āyīne-i insāna bak / Anda aks-i Hazret-i Rahmān'a bak

149 NM, 79/6 Hakk'ı istersen yüri insāna bak / Şems-i zāt yüzinde rahşān eylemiş

150 NM, 79/7 Hak yüzi insān yüzinden görinür / Zāt-ı Rahmān şeklin insān eylemiş

151 NM, 89/7 'Ālem anuñ hüsninüñ şerhinde olmuş bir kitāb / Metnin isterseñ Niyāzī sūret-i insāna bak

152 SG, 28/2 Zāt sıfātuñ 'aynıdur fehm itmedi şeytān bunı / Zāt-ı Hak bu sūret-i insān degildür yā nedür

153 NM, 57/8 O nidāyı işidür "men aref " e vākıf olan / Līk ol ma'rifeti sanma her insāna deger

154 NM, 102/4 "Men 'aref" sırrına ir ko gafleti / Gör ne remz eyler bu insān sūreti / Haşr u neşr ile kamuyı cenneti / Ġayra bakma sen de iste sende bul

155 AN, i. 41/7 Kalbüñi arıt / Kendüñi er it / Al benden ögüt / Tevhīd ide gör

156 NM, 6/3 Gülşen-i vahdet çü kalb-i emr-i rām-ı 'aşkdur / Lezzet-i vuslat hemān ancak merām-ı 'aşkdur / Terk-i kevneyn eyleyen mest-i müdām 'aşkdur / "Vādi-i hayret hakīkatde makām-ı 'aşkdur / Kim müşahhas olmaz ol vādide sultandan gedā"

157 NM, 129/5 Yire göge sığmayan bir mü'minüñ kalbindedür / Katremüñ içinde 'ummānumdur Allāh hū diyen

158 NM, 162/1 Kalbüñi bāġ-ı cinān it ravza-i tevhīd ile / Cān dimāġın kıl mu'attar nefha-i tevhīd ile

lime-i tevhid onu uyandırır.[159] *Vahdet güneşinden nûrun* sırları eriştiğinde çeşitli *surûr elde eder.*[160]

3) Mir'at (Ayna)

İnsan, Huda'nın Zât (Allah)'ının *aynasıdır.*[161] *Dost (Allah) insanı cemaline mir'at eylemiştir.*[162] *Kesret âleminde vahdet sırrı onda (miratte) görülür.*[163] *Aynaya yansıyan her şeyin aslı insandaki nefestedir.*[164]

4) Tevhid

Allah'ı, Hakkı, Huda'yı zikretmek anlamında yoğunlukla kullanılmakla birlikte âşığın tüm merhaleleri geçip ulaşmak istediği; ses, nur, deniz gibi benzetme unsurlarıyla kendine yer bulmuş bir kavramdır.

Rahman (Allah)'ın *buyruğudur, imanı tazeler.*[165] Hû diyerek bulunur.[166] Allah'tan *gayrı terk edilmeden tevhid edilemez.*[167] *Enbiya zümresi Hakk'a onunla kavuşmuştur.*[168] *Huda onun sırrının tecellisini ayan eder.*[169] *Onun sırrı, kişinin Hak ile arasında bir niza olmamasıdır.*[170] *Onun kapısını Resûlullah* açmıştır.[171] *Gönül zikir ile tevhide ulaşırsa inşirah bulur.*[172]

159 H, i. 2/5 Kanı bir kalbi uyanık / Kanı bir ciğeri yanık / Doğru yol isteyen āşık / Lā ilāhe illa'llah

160 H, i. 166/5 Şems-i vahdetden erişdi sırr-ı nūr / Hāsıl oldu kalbe enva'-ı sürūr / Ey Hüdāyī ola gör abd-i şekūr / Hoş sa'ādet ehli etmiş Hak bizi

161 AN, mu. 4/5 Gerçi mir'āt eylemiş insānı zātına Hudā / Her güzel yüzde komış bir zerre nūr-ı Mustafā / Matlab oldur ol yüze āyīnesüz bak Nūriyā / Çün murād āyine-i 'ālem-nümādur Şeyhiyā / Rūy-ı dilber görmek ise 'ālem-i kübrā yeter

162 H, i. 112/5 Şunu kim ede Mevlā mazhar-ı zāt / Hüdāyī tan mı bulsa nice lezzāt / Cemāline edip insānı mir'āt / Kemāl-i hüsnünü seyrān eden dost

163 AN, i. 113/3 Bulur bu 'ālem-i kesretde vahdet sırrını el-hak / Bakup mir'āt-ı a'yāna gören 'aynam 'ayān içre

164 NM, 120/4 Eger rā'ī eger mer'i vü mir'āt / Kamunuñ aslıdur ādemdeki dem

165 H, i. 91/1 Buyruġun tut Rahmān'ın / Tevhīde gel tevhīde / Tāzelensin īmānın / Tevhīde gel tevhīde

166 H, i. 33/4 Sālik bula ümīdi / Zerre bula hūrşīdi / Bulmaġa bu tevhīdi / Gel Hū diyelim yā Hū

167 AN, i. 41/1 Ey 'āşık-ı Hak / Tevhīd ide gör / Ġayrıyı bırak / Tevhīd ide gör

168 AN, mu. 1/12 Enbiyā zümresi ki gitmişler / Hakk'a tevhīd ile yetmişler / Turmayup gice gündüz itmişler / Da'vet-i lā-ilāhe illa'llāh

169 AN, kıt. 1 Sırr-ı tevhīdüñ Hudāyā kıl tecellīsin 'ayan / Tūr-ı tende tā ki lā-ya'kıl ola Mūsā-yı cān / Dīde-i dil açılup görsün cemālüñ nūrını / Sīneler çāk eyleyüp girsün sema'a 'āşıkān

170 NM, 85/7 Sırr-ı tevhīdün Niyāzī hāsılı / Hakk'ıla ortada kalmaya nizā'

171 H, i. 36/7 Açan rāh-ı tevhīdi / Bulan sırr-ı tefrīdi / Hüdāyī'nin ümmīdi / Sensin yā Resūla'llāh

172 NM, 25/5 Zikr ile tevhīde irerse göñül / Ma'rifetle bula kadruñ inşirāh

O kâmil olduğunda firkat gider, cemiyyet hâsıl olur.[173] Şirkin zıddıdır.[174] *Şirk ehli tevhid eylemez.*[175] *Onu cahiller bilmez.*[176] Ağyar onunla nefyedilir.[177],[178] *O her derde dermandır.*[179] *Onun cezbesiyle miraç edenler arşa çıkar.*[180] *Her bir yaprak Hak tevhidini şerh eder.*[181]

a) Tevhidin sesi ve kokusu vardır: *Huda onun esrarını gönülde ika eylediğinde hû sadası* bütün eşyadan duyulur.[182] *Onun sırrı semadan duyulur.*[183] *Onun kokusunu duymak isteyen, canını aşk ateşinde yakar.*[184]

b) Tevhid boyadır: *Hak zikriyle meşgul olan onun boyasıyla boyanır.*[185]

c) Allah'ın ihsanıyla mümkündür: Vahdet kavramında gördüğümüz gibi burada da âşığın tevhide ulaşabilmesi için Allah'ın ihsanı şarttır: *Mevlâ'nın desteği ile âşığın her hali tevhid olur.*[186] *Allah'ın ihsanıyla ehl-i tevhid olunur.*[187] *Tevhidi kendine yakin eyleyene Huda (Allah) yardım eder.*[188] *Ona bü-*

173 H, i. 26/3 Tevhīd ile īmānım kāmil ola / Firkat gidip cem'iyyet hāsıl ola / Sırrım vahdet iline vāsıl ola / Ara yerden ayrılığı sürem mi

174 H, i. 102/5 Şirkini tevhīde irgür / Zerreni hūrşīde irgür / Za'fını te'yīde irgür / Gel Allah'a gel Allah'a

175 NM, 16/3 Anı tevhīd eylemez illā ki şirk ehli ider /Vahdet-i Hakk'ı tuyanuñ dili lāldür 'aklı māt

176 H, i. 118/3 Biri iki sañanlar ahveldir vü hem a'mā / Tevhīdi bilmeyenler gāyet de cāhil ancak

177 H, i. 12/1 Nefy etmeġe aġyārı / Tevhīd edegör tevhīd / Yoklukla bulup varı / Tevhīd edegör tevhīd

178 H, i. 162/5 Tevhīd ile aġyārı sür / Vahdet sarāyında otur / Hısn-ı dili hıfz ede gör / Dizdār-ı zikru'llāh ile

179 H, i. 1/1 Tevhīd ile olur her derde dermān / Hakk'a tevhīd ile ermiş erenler / Tevhīd ile olur her müşkil āsān / Hakk'a tevhīd ile ermiş erenler

180 NM, 162/4 Māverā-yı ins ü cinni seyr idüp 'arşa çıkar / Kim ki mi'rāc eylediyse cezbe-i tevhīd ile

181 H, i. 20/5 Ey Hüdāyī dīde-i Hakk ile bak / Şerh eder tevhīd-i Hakk'ı her varak / Mekteb-i 'irfāndan aldınsa sebak / Ko sivāyı matlab-ı a'lāyı gör

182 AN, i. 63/1 Hudā tevhīdüñ esrārın göñülde eylese īkā' / Sadā-yı hūyı eylerdi kamu eşyā saña ismā'

183 AN, i. 116/1 Semādan sırr-ı tevhīdi tuyan gelsün bu meydāna / Derūnīce bu gün Allāh diyen gelsün bu meydāna

184 NM, 19/1 Yakup 'aşk odına cānı meşāmuñ bū-yı tevhīd it / Kamuya yek nazar birle şuhūduñ rūyı tevhīd it

185 NM, 97/3 Zikr-i Hak'a meşġūl ola yaña yaña tā kül ola / İsterse kim makbūl ola tevhīde boyanmak gerek

186 H, i. 46/5 Senden eġer te'yīd ola / Her hālimiz tevhīd ola / Göster cemālin 'ıyd ola / Rabbi'm meded Mevlā'm meded

187 H, i. 169/2 Bir avuç hāk iken insān eyledi / Ehl-i tevhīd ehl-i īmān eyledi / Nice lutf u nice ihsān eyledi / El-hamdü li'llāh eş-şükrü li'llāh

188 H, i. 152/4 Zikr ü tevhīd eġer karinin ola / Umulur ki Hudā mu'īnin ola / Bu kelāma beġim yakīnin ola / Cümlenin başı bir 'ināyet imiş

tün mertebelerden geçtikten sonra ulaşılır.[189]

Zikirlerin hayırlısı olan Lâilâhe illa'llah'tır.[190], [191] *Onun ehli olan gönle, lâilâhe-illallah yardımcıdır*.[192] *Oruç ve namaz ayı olan ramazanın tevhidi güzeldir.*[193]

Devrin meşhur tartışmasında, Abdulahad Nûrî sarf bâbının âlimleri şeklinde tavsif ettiği İstanbul vâizlerine -ve tabii ki Kadızâdelilere de- sorduğu suallerden biri de şudur: *İlanla (etrafa duyurarak) tevhid etmek caiz midir değil midir?*[194]

a) Tevhid bir denizdir: Tevhid ile anlam ilişkisi içinde değerlendirilen diğer bir kavram denizdir: *O her yanı ihata etmiş bir deryadır.*[195] *O sahili olmayan bir ummandır.*[196] *Onun bahrinde marifet hazinesi vardır.*[197] *(Hak zikri olan) Onun denizinden (lâilâheillah değerinde) mercan incisi toplanır.*[198]

b) Tevhid bir eğlencedir: Tevhid ile eğlence arasında da bir münasebet kurulmuş ve tevhid bir çeşit eğlence olarak yorumlanmıştır: *Tevhid, Hakk'ı seven âşıkların eğlencesidir*.[199],[200],[201],[202] *Gerçek erin eğlencesidir.*[203] Âşığa

189 H, kı. 2 Nedir bu ellerle ayak / Nedir bu dillerle dudak / Aç gözün ibret ile bak / 'Ālem temāşā-gāh imiş / Cümle merātibden geçip / Tevhīd-i zāta vāsıl ol / Ko Zeyd ü Amre bakmağı / Ef'āl-i küll Allāh imiş

190 H, i. 2/7 İster iseñ hayr-ı ezkār / Durma hemān tevhīde var / Hüdāyī'ye yol soran yār / Lā ilāhe illa'llah

191 NM, 138/10 Tevhīdi sanur "lā" ile isbāt-ı vücūdı / Sorma güzelüm añlara "illā" haberin sen

192 AN, mu. 1/14 Sen de tevhīde ehl iseñ ey dil / Mūzīler ta'nına tahammül kıl / Saña yardım idicidür anı bil / Nusret-i lā-ilāhe illa'llāh

193 AN, i. 91/4 Tesbīh u tevhīdi güzel / Kandīl ü temcīdi güzel / Kadr'i güzel 'īdi güzel / Şehr-i sıyām māh-ı kıyām

194 AN, kıt. 9/ 2 Zikr eylemek devrān ile tevhīd idüp i'lān ile / Lā-siyyemā elhān ile cā'iz midür virgil cevāb

195 NM, 19/2 Şu māhīler gibi kendüñi deryāydan cüdā sanma / İhāta eylemiş her yaña bak her sūyı tevhīd it

196 H, i. 98/1 Muhīt-i bahr-ı tevhīdi bulup ummān-ı bī-sāhil / Vücūdun katresin mahv et eğer oldunsa ehl-i dil

197 AN, i. 129/5 Ma'rifet dürrini ihrāc itmege / Bahr-i tevhīde talan gelsün beri

198 AN, mu. 1/9 Zikr-i Hakk'uñ safāsını ala gör / Bahr-i tevhīde ġavs idüp tala gör / Dürr-i mercānın isteyüp bula gör / Kıymet-i lā-ilāhe illa'llāh

199 NM, 60/1 Hakk'ı seven 'āşıklaruñ eglencesi tevhīd olur / 'Aşk odına yanuklaruñ eglencesi tevhīd olur

200 NM, 60/3 İzinden ırmaz gözini cān ile tutar sözini / Görmege iver yüzini eglencesi tevhīd olur

201 NM, 60/5 Māl ü menālin terk ider ehl ü 'ıyālin terk ider / Hāl ile kālin terk ider eglencesi tevhīd olur

202 NM, 60/6 Dünyā vü ahret perdesin ardına atar cümlesin / Kor māsivā eglencesin eglencesi tevhīd olur

203 NM, 60/2 Turmaz isim sürer dili sorar müdām toğrı yolı / Gerçek ere diyen belī eglencesi tevhīd olur

uyan kişinin eğlencesidir.[204] Âşığın şeyhi olan Şeyh Ümmi Sinan onunla gönlünü eğlendirir.[205]

c) Tevhid bir nur/ışık kaynağıdır: *Mumdur.*[206] Aşk erbabı *tevhid parıltısıyla Kâbe'nin sonsuz (sayıdaki) yollarını kat eder.*[207] *Tevhid parıltısı gönülden on sekiz bin perdeyi kaldırır.*[208]

Bunlardan başka tevhid ile ilgili benzetmeler şunlardır: *Onu dost edinen tâlip, her iki cihanda mutlu olur.*[209] *Onun sırrını duyan gayrıya bakmaz.*[210] *Onun sırlarını bulan onun bahçesinin bülbülü olur. Onun nuru cana safa verir.*[211]

Dîdâr âşığı ve aşk derdine yâr olan, *tevhid eder.*[212] Âşığın da*ima sığınılacak yeridir.*[213] Âşık özünü ona vermiştir.[214] Âşık sadece ona ulaşmayı talep etmez *tevhidde* müstesna da *olmak ister.*[215] *Ravza-i tevhid ile kalp cennet bahçesi olur.*[216]

1) Varlık

Divanlarda vahdet düşüncesi etrafında dikkatimizi celbeden diğer bir kavram ise *varlık*tır. Şairlere göre o, vahdete giden yolda aşılması gereken bir engeldir.

204 NM, 60/7 Mısrī'ye uyan kişinüñ gider çürügi işinüñ / İçindeki cān kuşınuñ eglencesi tevhīd olur

205 NM, 146/4 Āyetin hadīsin sırrın anlayan / Dā'im tevhīd ile göñlin eyleyen / Bī-çāre Mısrī'nün sözin diñleyen / İriş Elmalı'da Ümmi Sinan'a

206 NM, 117/2 Şem'-i tevhīdi gördüm yakmışlar / Gitdi karārum pervāne geldüm

207 NM, 162/2 Kā'be-i nūr-ı siyāhuñ bī-nihāyet yolları / Kat' ider erbāb-ı 'aşk bir lemha'-i tevhīd ile

208 NM, 162/5 Ey Niyāzī 'ārif-i billāh göñülden selb ider / On sekiz biñ perdeyi bir lem'a-i tevhīd ile

209 H, i. 152/7 Hem-demi olsa tālibin tevhīd / Olısardır iki cihānda sa'īd / İşidirsen eġer kelām-ı müfīd / Cümlenin başı bir 'ināyet imiş

210 H, i. 228/2 'Ākil iseñ nevm-i gafletden uyan / Nādim olur nefs ü şeytāna uyan / Gayra bakmaz sırr-ı tevhīdi duyan / Lutf u ihsān etdi ol Rabb-i Kerīm

211 H, i. 170/5 Hüdāyī kim bula esrār-ı tevhīd / Olur ol bülbül-i gülzār-ı tevhīd / Verir cāna safā envār-ı tevhīd / El-Hamdü li'llāh eş-şükrü li'llāh

212 AN, i. 76/1 Ey 'āşık-ı dīdār olan / Tevhīde gel tevhīde gel / Ey derd-i 'ışka yār olan / Tevhīde gel tevhīde gel

213 NM, 30/4 Zevk-i küllī pādişāhum oldurur / Bize tevhīdüñ ola dā'im ma'āz

214 NM, 3/4 Tevhīde tapşur öziñi kimseye açma rāzuñı / Şeyh izine tut göziñi şeyhüñ yeter bürhān saña

215 NM, 30/5 Bu Niyāzī bendeñi itme ġarīb / Eylegil tevhīd-i sırfda anı şāz

216 NM, 162/1 Kalbüñi bāġ-ı cinān it ravza-i tevhīd ile / Cān dimāġın kıl mu'attar nefha-i tevhīd ile

Âşık, vücudunun zerre (kadar bile olsa) varlıkta kalmasını istemez.[217] *Ondan geçen, hayatı bulur.*[218] Zât-ı vahdete ulaşmak için onun defteri dürülmelidir.[219] *Vahdete ulaşmak için onun bitmesi gerekir*.[220]

Varlığı tavsif için *kuyu, dağ, perde, konak* kavramlarıyla teşbihler yapılmıştır. Tercih edilen teşbih unsurları dikkat çekicidir: Hz. Yusuf'un içine düştüğü *kuyu*, Ferhat'ın canı uğruna aşkı için deldiği *dağ*, kul ile Allah arasında varlığına ve adedinin yetmiş bin olduğuna inanılan *perde*, geçici olduğu bilinen, gelenin konup göçtüğü dünyaya benzetilen *konak*.

Âşık, varlık kuyusundan çıkmak için Mevlâ'ya yalvarır.[221] *O, demirden bir dağdır.*[222] Âşık, varlık dağını delmiştir.[223] *Ferhat onun hicabını kesmiştir (delmiştir).*[224], [225] Varlık, âşıklarla padişahlar padişa*hı (Allah) arasında bir perdedir.*[226] Âşık o perdeden kurtulmak ister. *Sultan (Allah)'a ermek isteyen onun perdesini yırtmalıdır.*[227] *Onun perdesini yırtmak için cân ü dil hubb-ı sivâdan pâk olmalıdır.*[228]

Vahdetin önündeki en büyük engel varlıktır. Vahdete talip olan ondan geçmelidir: *Vahdet şarabı içmek için onun konağından göçülmelidir.*[229] Ancak, *Onu geçen vahdet sarayına erişir.*[230]

217 NM, 150/10 Kalmasun varlıkda Mısrī'nün vücūdı zerrece / Kurtulayum vasl-ı dildār olayum şimdengeru

218 H, i. 64/4 Fānī varlıkdan geçip bulur hayāt / Katreyi kor bahr-i ummān isteyen

219 H, i. 49/5 Varlık defterini dür / Benliği aradan sür / Vahdet-i zāta irgür / Gider kīl ü kālimiz

220 NM, 26/5 Ey Niyāzī 'akıbet ol yārile / Vahdet ider varlık olur insilāh

221 NM, 29/7 Bu Niyāzī düşdi varlık cāhına Yūsuf gibi / Al elim kurtar ki nāçār olmışam yā Rab meded

222 H, i. 107/4 Görüp dostun cemālini / Murād edin visālini / Gider varlık cibālini / Demirden kūhsār ancak

223 NM, 180/4 Ferhād bu gün ben oldum varlık tağını deldüm / Şīrīn'üme varmağa her cānibüm yol oldı

224 H, i. 60/3 Kasr-ı kurba irgürüp ihsāna mazhar olmağa / 'Āşıka varlık cibālin kesdirip Ferhād eden

225 NM, 47/4 Varlık cibālin kesüp dost iline yol ider / Ferhād'leyin gözinüñ yaşları pıñar olur

226 H, i. 16/1 Bizi varlık hicābından halās et / Meded ey pādişāhlar pādişāhı / Kerem kıl bāde-nūş-ı bezm-i hās et / Meded ey pādişāhlar pādişāhı

227 H, i. 128/4 Cānın bu yolda hāk eder / Varlık hicābın çāk eder / Kalbi sarāyın pāk eder / Sultāna ermek isteyen

228 H, i. 190/2 'Āşık u sādık yolunda hāk ola / Cān ü dil Hubb-ı sivādan pāk ola / Aradan varlık hicābı çāk ola / Sen 'ināyet et meded yā Müste'ān

229 H, i. 139/6 Varlık konağından göçüp / Cisr-i mecāzīden geçip / Vahdet şarābından içip / Bülbül haber vergil bize

230 H, i. 19/5 Geçip varlık hicābından varan vahdet sarāyına / Erişir Kābe kavseyn'e bilir sırr-ı Ev-ednāyı

Âşık, varlıktan kurtulmak için ya Hz. Peygamber'in şefaatine ya da Allah'ın lutfuna muhtaçtır.

Resûlullah şefaat kılmasa varlık âşığı yok eder.[231] Rab (Allah) kullarına nazar ettiğinde ondan eser kalmaz.[232] Âşık varlık azabından İlâh (Allah)'ın lutfuyla kurtulur.[233]

Bu merhaleleri geçen Âşık Mevlâ*'nın varlığını idrak ettiğinde kendinden eser kalmadığını fark eder.*[234]

Bütün bunlarla birlikte Hüdâyî'nin başka bir ifadesine göre varlığın sahibi sadece Allah'tır: *O Allah'ındır*.[235], [236], [237], [238], [239], [240]

Sonuç

Metinler, sadece muhtevalarıyla değil, muhtevanın yanında müellifin/şairin kelime kadrosu, kullandığı benzetme unsurları, kelimeler arasında bazen direkt bazen dolaylı olarak kurduğu anlam ilişkileriyle anlaşılır. Söz konusu şiir olunca katmanlar halinde olan anlam yığınlarını anlamlandırmak için ayrıca bir çaba gerekir. Edebiyatımızda yazılan onlarca divan şerhi böyle bir çabanın meyvesidir.

Dönemin meşhur, Kadızâdelilerle sufiler arasında vuku bulan tartışmasının alt başlıklarından biri de Vahdet-i vucûd merkezinde yapılan tartışma-

231 NM, 160/7 Şefāʿat kılmasan varlık Niyāzī yoġ iderdi / Vücūdı zahmınuñ sen merhemisin yā Resūlallāh

232 H, i. 208/3 Kullarına eyle nazar / Gitsin göñüllerden keder / Kalmaya varlıkdan eser / Yā Rabbenā yā Rabbenā / Lutf u kerem ihsān senin

233 H, müf. 25 İlāhī çün halās etdin müderrislik kazasından / Visālin lutfedip kurtar bizi varlık azābından

234 AN, i. 5/4 Varlık geleli senden kalmadı eser benden / Fark itmez olup kendüm bilmem neyem ey Mevlā

235 H, i. 78/1 Sensin Evvel sensin ʿĀhir / Varlık senin buyruk senin / Sensin Bātın sensin Zāhir / Varlık senin buyruk senin

236 H, i. 95/2 Varlık senindir ser-te-ser / Sen halk edersin hayr ü şer / Yok gayrıdan nef ü zarar / Senden saña sıġınırın

237 H, i. 118/1 Miftāh-ı bāb-ı Hazret insān-ı kāmil ancak / Varlık anın hakīkat gayrısı zāʾil ancak

238 H, i. 133/1 Sermāye-i saʿādet Hak'dan ʿināyet ancak / Varlık tasarruf anın gayrısı ālet ancak

239 H, i. 158/5 Şol ki etmez seni özünde taleb / Bārid āhen döġüp çeker o taʿab / Varlık cümleten senindir heb / Sen esirge Hüdāyī'yi yā Rab / Ey cevād ü Kerīm olan Mevlā / Ey Raʾūf ü Rahīm olan Mevlā

240 H, i. 173/7 Eyle Hüdāyī'ye nazar / Kalmaya fānīden eser / Varlık senindir ser-te-ser / Mevlā nice şükredelim

lardır. *El-mana fi bâtını'ş-şâir* fehvasınca şairin gerçekte ne demek istediği bilenemeyebilir; ancak dediğinden ne demek istediği hakkında bir fikir edinilebilir. Dolayısıyla Kadızâdelilerle cereyan eden tartışmanın karşı tarafında saf tutan bu şairlerin vahdet ve tevhid hakkında dedikleri bir araya getirilmiştir.

17. yüzyıl Türk tasavvuf şiirinin üç önemli temsilcisi olan Aziz Mahmud Hüdâyî, Abdulahad Nûrî ve Niyâzi-î Mısrî'nin divanlarında geçen vahdet ve tevhid kavramı incelenmeye çalışılmıştır.

Bunlarla ilgisi olduğu düşünlen insan, varlık, kalp ve mir'at kavramları da ayrıca taranmış bu kavramların vahdet ve tevhidle olan münasebetleri belirtilmiştir.

Çıkarımlarımıza göre üç divanda vahdet 146 kez, tevhid 53 kez geçmektedir.

Vahdetin; kevser, saray, gül/gülistan, şarap, kesret ve deniz kelimeleriyle birlikte kullanıldığı gözlenmiştir.

Tevhid ise boya, deniz, nur, zikir gibi kelimelerle anlam ilişkisi içinde yer almıştır. Ayrıca tevhidin sesi ve kokusu olduğu, ona kavuşmak için Allah'ın ihsanına muhtaç olunduğu ve onun bir eğlence olduğu vurgulanmıştır.

Kaynakça

Akkaya Hüseyin (2003), Abdülâhad Nûri ve Divanı, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadızâdeliler" *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, İstanbul, s.101.

Erdoğan, Kenan (2008), Niyâzî-i Mısrî Divânı, Akçağ Yayınları, Ankara.

Kara, Mustafa (1977), Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, Dergah Yay., İstanbul

Kara, Mustafa (2006), Niyazi-î Mısrî, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Kâtip Çelebi (2008), Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehakk, Türkçeleştirenler: Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Kılıç, Mahmut Erol, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul, s.230-237

Mehmet İpşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul, s. 348-349.

Tatcı, Mustafa; Musa Yıldız (2008), Azîz Mahmûd Hûdâyî Dîvân-ı İlâhiyât, H Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, Necdet (2001), Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulemâ, OSAV Yay., İstanbul.

MANTIK VE
FELSEFE

Kara Halil'in *Fenârî Haşiyesi*'nde Formel Mantık Konularının Ele Alınışı

Harun Kuşlu

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Giriş

Kara Halil Tirevî (ö. 1711) on yedinci yüzyıl Osmanlı ilim tarihindeki gelişmeler açısından önemli simalardan birisidir. Özellikle hikmet, mantık ve tartışma usûlü gibi felsefî ilimler sahasında dikkat çekici eserler kaleme almıştır.[1] Kara Halil, ulema arasında yaygınlık kazanmış olan *Fenârî*'nin *Kul Ahmed* haşiyesi, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ın Devvânî (ö. 1502) şerhi, *Hidâyetü'l-hikme*'nin Lârî (ö. 1572) haşiyesi ve dönemin meşhur mantıkçılarından Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1627) *Cihetü'l-vahde* risalesi gibi bir dizi esere geniş hacimli haşiyeler yazmıştır. Özellikle *Cihetü'l-vahde* ve *Fenârî (Kul Ahmed* ö. 16. yy.*)* haşiyeleri, takip eden asırlarda da Osmanlı uleması tarafından ilgi görmüş, tetkik edilmek üzere çoğaltılmıştır.[2] Bursalı Mehmed Tahir, Kara Halil'in meşhur eserinin -çalışmamızın konusunu teşkil eden- *Fenârî Haşiyesi* olduğunu ve bu eserin ulema arasında yaygınlık

1 Müellifin eserleri hakkındaki malumat için bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I. 403; hayatına dair ayrıca bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâi'ü'l-fuzelâ*, IV, 329-30; İsmail Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 354-55. İlmî kişiliğine ve eserlerinin Osmanlı ilim tarihindeki yerine dair kısa bir değerlendirme için bkz. *Khaled El-Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeeth Century*, 22-24.

2 Kara Halil'in mantıkla ilgili eserleri hakkında kısa bir değerlendirme için bkz. Khaled El-Roauyheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, s. 226, dn. 46. Burada yazar Kara Halil'in mantıkla ilgili geniş hacimli dört eseri olduğunu ancak bu eserler arasından yalnızca bizim çalışmamıza konu olan *Kul Ahmed* haşiyesinin (çelişki, döndürme, karşıtlık ve formel kıyas gibi) formel mantık konularını içerdiğini ifade etmektedir. Dahası söz konusu metnin bile büyük oranda formel olmayan konulara hasredildiğini belirten El-Roayheb, kullanmış olduğu bir baskıya göre sadece 37 sayfanın formel konulara ayrıldığını belirtmektedir.

kazandığını belirtmektedir.[3] Dönemin mantıkçılarıyla birlikte Kara Halil'i de oldukça meşgul etmiş gözüken konulardan birisi bilim felsefesi tartışmalarını içeren *cihetü'l-vahde* (birlik yönü) meselesidir. Araştırmaya konu olan birden çok şeyin, birlik yönlerinin tespit edilmesiyle aynı ilmin konusu haline getirilmesini tartışan cihetü'l-vahde meselesini, söz konusu terminolojiyle, ilmî bir tartışma alanı olarak dillendiren isimlerden birisi Fenârî (ö. 1431) olmuş, ancak daha sonra Mehmed Emin Şirvânî Fenârî'nin *cihetü'l-vahde* hakkındaki birkaç satırlık ifadeleri üzerine müstakil bir risale kaleme alacak şekilde meseleyi genişletmiştir.[4] Kara Halil hem Şirvânî'nin *cihetü'l vahde* risalesine hem de *Fenârî* metninin tamamına ayrı ayrı geniş hacimli birer haşiye yazmak suretiyle dönemindeki mantık tartışmalarında oldukça etkin bir rol oynamıştır.

Tebliğin esas metnini oluşturan *Kara Halil'in Fenârî Haşiyesi* (*Hâşiye-i Kara Halil ale'l-Fenârî*) meşhur mantıkçı Ebherî'nin (ö. 1264) *İsâgûcî*'si üzerine on beşinci yüzyılda yazılmış *Fenârî* şerhinin on altıncı yüzyıldaki *Kul Ahmed* haşiyesi üzerine ikinci haşiyedir. Dolayısıyla metin, şerh ve haşiyeleriyle birlikte *Îsâgûcî*'nin dört asırlık gelişimini gözler önüne sermektedir. Haşiyenin içeriğini oluşturan metinleri mukayese ederek bu dört asırlık süreç içerisinde mantığın hangi konularının öne çıkartılıp hangi konularının geri plana itildiğini ya da ne gibi yeni tartışma alanlarının açıldığını göstermek mümkündür. Metnin bu durumunun okuyucuya "esas metin yazarı (*musannif*)", bu metni "ilk yorumlayan (*şârih*)", "yorum üzerine yeni yorumlar yazan müellifler" (*muhaşşî*) olmak üzere çoklu bir yazarlar merâtibi sunduğunu dikkate almamız gerekmektedir. Zira metnin sonraki yorumcularından olan Kara Halil, zaman zaman, açıklamayı tercih ettiği problem ve çözümlerinde kendinden önceki muhaşşiyi aşarak şârihe hatta musannife müracaat edebilmektedir.

Tebliğimiz *tasdîkât* konularını (yargı ve çıkarım mantığını) merkeze alarak, *Kara Halil Haşiyesi*'nin formel mantık konularına yönelik katkılarına odaklanacaktır. Bu anlamda, *Kara Halil* ve *Kul Ahmed* haşiyeleriyle birlikte *tasavvurâta* (kavramlar mantığına) dair konuların giderek genişlemesi, buna mukabil yargı ve çıkarım mantığının ele alındığı tasdîkât kısmının –en azından- mevcut hacimsel oranını muhafaza etmesi ilk bakışta dikkat çeken hususlardan birisidir. Kullanmış olduğumuz baskıda 232 sayfalık hacme sahip olan metnin 153 sayfasını tasavvurât konuları, buna karşın 80 sayfasını tasdîkât konuları oluşturmaktadır. 80 sayfalık tasdîkât bölümü-

3 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I., 403.

4 Mehmed Emin Şirvânî, *Mehmed Emîn alâ ciheti'l-vahde*, 1304.

nün ise 53 sayfalık hacmi önerme konusuna ayrılmış geriye kalan 27 sayfada kıyas konusu ele alınmıştır. Söz konusu durumu dikkate alarak, özellikle muhaşşîleri tasdîkât konularından ziyade tasavvurât konularının meşgul ettiğini ifade edebiliriz. Bu durum yine de haşiyenin yargı ve çıkarım mantığıyla ilgili konularda yeni tartışmalara kapı aralamadığı ya da mevcut tartışmalara kayda değer katkılarda bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Aşağıda ilk olarak tasdikâtla ilgili önerme, hüküm ve doğruluk teorilerini ele alıp sonrasında önerme bileşenleri ve formel kıyas hususlarında Kara Halil'in yaklaşımlarını ortaya koyacağız.

I. Önerme, Hüküm ve Doğruluk

Kara Halil haşiyesi -kavramlar mantığında olduğu gibi- yargı mantığına dair konularda da çeşitli tartışmalara yer vermekte yahut süregelen tartışmalara katkılar yapmaktadır. Bununla birlikte formel konular büyük oranda tasdîkâtla ilgili bölüme sıkıştırıldığı için yazımız tasdîkât konularına odaklanacaktır. Bu bağlamda, söz konusu metin, doğruluk teorisi, hükmün/yargının mahiyeti, hükmün dil ve olguyla ilişkisi gibi hususlarda oldukça ilgi çekici tartışmalar içermektedir. Bu konularla ilgili olarak metnin yalnızca dönemindeki yaygın görüşleri dillendirip tekrar etmekle sınırlı bir içeriğe sahip olmadığını dikkate almak gerekir. Örneğin doğruluğun ne olduğu sorusuna cevap olarak Kara Halil 1) zihne uygunluk, 2) vaki olana uygunluk ve 3) her ikisine uygunluk olduğu şeklinde üç görüş zikretmekte, sonrasında mantıksal gerekçeleriyle birlikte bir tercihte bulunmaktadır. Bu ve benzeri tartışmaların yanında metin dil-zihin-varlık ilişkisi, çelişki, döndürme, karşıtlık, formel kıyas, önermenin niceliğinin ve kıyasın modlarının çıkarımdaki işlevselliği ve bazı argüman türlerinin Aristotelesçi kıyas tanımının dışında kalması gibi konuları da barındırmaktadır. Bütün bu konuları ele alırken müellif döneminin alim tipolojisine uygun olarak bir konuyu birçok disipline müracaat ederek yorumlamaktadır. Bu nedenle mantıkla ilgili bir meselenin zaman zaman dil, metafizik ve kelamın problemlerine uzanabileceği ve bu alanlardaki önemli metinlere atıf yapabileceği hesaba katılmalıdır.

Kara Halil haşiyesinde değinilen önemli konulardan birisi önermede doğruluk, tasdîk ve hükmün ne olduğu meselesidir. Önermeyle ilgili *Fenârî* metninden itibaren görülmeye başlanıp *Kul Ahmed* haşiyesinde yer alan "dildeki önerme (*el-kaziyyetü'l-melfûza*)" ve "düşüncedeki önerme (*el-kaziyyetü'l-ma'kûle*)" ayrımını Kara Halil de sürdürmüş, dildeki önermeyi doğrulama ve yanlışlama açısından esas kabul etmiştir. Bilindiği üzere Eb-

herî'nin *Îsâgûcî* metninde önerme "söyleyenine bu söylediğinde doğru söylüyorsun ya da yanlış söylüyorsun demenin mümkün olduğu söz" şeklinde tarif edilmektedir. Kul Ahmed bu tarifi doğruluk ve yanlışlık ihtimali (*yahtemilü*) olan söz şeklinde yorumlamaktadır.[5] İşte önermenin tanımında yer alan "doğruluk ve yanlışlık ihtimali olan söz" ifadesinde geçen doğrulama ve yanlışlamanın sadece zihinde bulunduğu sürece bir hüküm için söz konusu olamayacağını, bilakis ancak dile dökülmüş bir söz için bu ihtimalin olabileceğini belirterek Kara Halil önermenin sadece zihnî değil aynı zamanda dilsel bir varlığının da olması gerektiğini ifade eder. Zira "söyleyenine doğru söylüyorsun ya da yanlış söylüyorsun demenin mümkün olduğu söz" şeklindeki önerme tanımı "söyleyeni hakkında sen bu söylediğin [söz]de doğru söylüyorsun ya da yanlış söylüyorsun demenin mümkün olduğu söz"[6] şeklinde anlaşılmalıdır. Açıkça ifade etmek gerekirse bir önermenin doğruluk ve yanlışlığa konu olması için dile dökülmüş olması gerekir, çünkü doğruluk "*söz*ün hükmünün mutabakatı" demektir. O halde bir hüküm doğrulanma ve yanlışlanmaya ancak ve ancak söze döküldüğü zaman konu olabilir.

Kara Halil'in bir önermenin doğruluk ve yanlışlık ihtimaline açık olmasıyla ilgili dillendirmiş olduğu kimi açıklamalar kanaatimizce metin içindeki başka bazı tartışmalar için yol gösterici niteliktedir. Bu anlamda, bir önermenin doğru ya da yanlış olma ihtimalinin, sırf mefhumu bakımından mümkün olduğunu, dolayısıyla sözü söyleyen kişiden, dinleyen kişiden ve nefsü'l-emr'den[7] bağımsız olabileceği ihtimallerini değerlendiren Kara Halil bu unsurlardan bazısının önermenin doğruluğunda kaçınılmaz olarak dikkate alınması gerektiğini ifade ederek metnin şârihi ve muhaşşîsinden ayrılmaktadır. Örneğin Kara Halil'e göre önermenin hükmünün nefsü'l emr'den bağımsız olarak doğru ya da yanlış olmasını düşünmemiz mümkün değildir. Aksi halde önermenin doğruluk dayanağını aklın kestirmesi mümkün olmayacaktır.[8] Önermenin hükmünün konuşan ve dinleyenden bağımsız olması gerektiği yönündeki şart ise bizce aşağıda ele alacağımız doğruluk teorisiyle ilgili tartışmada bir çözüm unsuru olarak kullanılmaya uygundur.

5 Kul Ahmed, *Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâriyye*, 305.

6 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 154.

7 "Nefsü'l-emr" kavramı hakkında bkz. Recep Duran, "Nefsü'l-Emr Risaleleri", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, 72-107. Bu kavramın mantık ve husûsen matematikteki işlevi hakkında bkz. İhsan Fazlıoğlu "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, 163-196.

8 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 155.

Doğruluk “hükmün mutabakatı” ise şu halde hükmün ne olduğu da akla ilk gelen sorulardan birisi olacaktır. Metnin şârihi olan Fenârî’nin ifadesiyle hüküm “nefsü’l-emr’de vaki olanın edası (اداء للواقع في نفس الامر)” olarak tarif edilir. Kara Halil bu tarifi sürdürür, ancak “nefsü’l-emr” ifadesini “kendinde sabit olan (الثابت في نفسه)” şeklinde yorumlar.[9] Kara Halil’in “nefsü’l-emr’de vaki olma”yı “kendinde sabit olmak” şeklinde yorumlaması bu meselenin bilginin imkânı tartışmalarına kadar uzanabileceğini göstermektedir. Zira bu görüş müellifin *Cihetü’l-vahde* şerhindeki şu cümlesini akla getirmektedir: “Sübûtu bilinmeyen şeyler ilmî araştırmaya konu olamaz (لا يعلم ثبوته لايطلب شيء له)”.[10] Yani kendinde sabit olarak nefsü’l-emr’de varlığından bahsedilemeyen ve sabitliği akıl tarafından kavranmamış şeyler bilgiye konu olamaz ve bu tür şeylerin doğruluk kaynağından, dolayısıyla doğruluğundan da söz etmek imkânsız hale gelir. Şu halde nefsü’l-emr ve hüküm tartışmalarının aynı zamanda sofistik bilgi anlayışına karşı bir reddiye içerdiği ifade edilebilir. Zira müellifin Cihetü’l-vahde hakkındaki risalesinden alıntıladığımız “sübutu bilinmeyen şeyler ilmî araştırmaya konu olamaz” ifadesini “sofistlerin iddiasının aksine eşyanın hakikati sabittir” aksiyomunun tashih ve tadil edilmiş hali olarak okumak mümkündür. Aynı zamanda “nefsü’l-emr’de vaki olanın edası” açıklamasına dayanarak önermedeki hükmün Kara Halil yorumunun bize kazandırdığı anlayışla “kendinde sabit olan şeyin sübutunun yerine getirilmesi” şeklinde anlaşılması mümkündür. Görüleceği üzere bu tartışma Cihetü’l-vahde risalesine atıfla dönemin bilim felsefesi tartışmalarıyla da irtibat kurulabilecek bir tartışmadır.

Hüküm ve doğruluğun ne olduğu bu şekilde açıklanıp, doğruluk “sözdeki hükmün uygunluğu (*mutabakatu hukmihi*)” olarak tanımlandıktan sonra hükmün neye uygun olması gerektiği de haşiyede ele alınan önemli konulardan birisidir. Bu konu modern mantıkta doğruluğun kaynağı tartışması olarak önemli bir yer tutmaktadır. Araştırmamıza konu olan *Fenârî* şerhinin *Kul Ahmed* ve *Kara Halil* haşiyeleri de hem doğruluk teorileri hem de doğruluğun kaynağı problemiyle ilgili bu meseleyi tartışmaya açmışlardır. Doğruluk teorileriyle ilgili olarak Fenârî İslâm düşünce geleneğinde zuhur etmiş olan üç görüşe değinmekte, Kul Ahmed haşiyesi bu görüşlerin kimlere ait olduğunu açığa çıkartırken,[11] Kara Halil de bu görüşleri anlaşılır kılmaya dönük ilgi çekici örnekler sunmaktadır. Buna göre doğruluğun şu üç şeye mutabakatı söz konusu olabilir: 1) Olguya (*vaki*‘); 2) düşünceye (*itikad*), 3) her ikisine. Bu hususta ulemanın genel görüşü doğruluğun “olguya

9 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a‘le’l-Fenârî*, 157.

10 Kara Halil, *Hâşiye alâ Mehmed Emîn*.

11 Fenârî ve Kul Ahmed için bkz., *Kul Ahmed a‘le’l-Fevâidi’l-Fenâ’riyye*, 307.

uygunluk olduğu" şeklindedir. Bunun yanında Nazzâm'a (ö. 845) nispet edilen doğruluk kuramı "doğruluğun itikada uygunluk" olduğu şeklindedir. Bunların dışında İslâm düşünürlerinden Câhız (ö. 868) doğruluğun hem vaki olana hem de itikada uygunluk olduğunu savunmaktadır.[12] Dolayısıyla Câhız'a göre ilk iki görüşten farklı olarak bir önerme yalnızca vaki olana/olguya ya da düşünceye uygunsa doğru ya da yanlış olmakla nitelenemez, bilakis bir önermenin doğru ya yanlış olması için hem vaki olana hem de düşünceye birlikte uygun olması ya da birlikte uygun olmaması gerekir.

Müellifin bu üç görüşle ilgili bize sunmuş olduğu örnekler söz konusu teorileri anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Doğruluğun vaki olana uygunluk olduğu yönündeki birinci görüşle ilgili olarak Kara Halil İslâm'a inanmayan bir kişinin "İslâm dini hak dindir" önermesini örnek verir ve sözü söyleyenin zihnine değil de vaki olana uygunluk niteliğini taşıdığı için bu önermenin birinci yaklaşıma göre doğru sayılacağını belirtir. Doğruluğu sadece sözü söyleyenin itikadına uygunluk olarak gören Nazzâm'ın yaklaşımına ise İslâm'a inanmayan birinin "İslâm hak din değildir" önermesi örnek verilebilir. Bu durumda söz konusu önerme vaki olana değilse bile itikada uygunluk niteliğini haiz olduğu için Nazzâm'ın teorisinde doğru bir önermedir. Câhız'a göre ise bir önermenin doğru olabilmesi için hem vaki olana hem de itikada uygun olması gerektiğini ifade ettik ki bu konuda Kara Halil İslâm dinine inanan birinin "İslâm hak dindir" önermesini örnek vermektedir. Dolayısıyla bu önerme hem olguya hem de düşünceye mutabık olduğu için doğruluk değeri almaktadır. Kara Halil'in de açıkça ifade ettiği gibi Câhız'ın teorisinde her ikisine uygunluk niteliğini taşımayan önermeler doğru önerme olarak nitelenemez ve ara bir özellikte sayılırlar.[13] Yukarıda kendisini dillendiren kişinin durumundan bağımsız olarak bir önermenin sırf mefhumu itibariyle doğruluk ya da yanlışlık niteliğini haiz olduğunu ifade etmiş ve bu durumun doğruluk teorisinde bizi bir seçime götüreceğini belirtmiştik. İşte eğer bir önerme sözü söyleyenin durumundan bağımsız olarak dikkate alınacaksa bu durumda doğruluğun önermeyi dillendirenin zihnî durumuna uygunluk şartı taşıması gerekmediği ortaya çıkar ki bu da bizi Nazzâm ve Câhız'ın görüşlerinin değil cumhurun görüşünün kabulüne sevk eder.

II. Önerme Bileşenleri, Önermelerin Kıyastaki İşlevi ve Formel Kıyas

12 Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, II, 544. Câhız'ın teorisinin kelam mantığındaki yeri için bkz. van Ess, "İslâm Kelamı'nın Mantıksal Yapısı", 486-87.

13 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 157.

Ebherî *Îsâgucî*'sinde önermeyi "söyleyenine sözünde doğru söylüyorsun ya da yanlış söylüyorsun demenin mümkün olduğu söz" olarak tarif ederken metnin şârihi Molla Fenârî (ö. 1431) bu tarifi şartlı önermeleri içermesi için genişletmekte ve Kul Ahmed (ö. 16. yy.) de Fenârî'nin bu tavrını benimsemektedir. Buna göre bir sözde "bir mefhumun/şeyin başka bir mefhum için sübûtu ya da selbi" söz konusu olduğunda bu söz yüklemli önerme olmaktadır. Örneğin "Zeyd katiptir" dediğimizde katipliğin Zeyd'de sübûtunu "Zeyd katip değildir" dediğimizde ise selbini ifade ederiz. Buna mukabil "bir mefhumun/şeyin başka bir mefhum *yanında* (*i'nde sübûtu şey*) sübûtu ya da selbi söz konusu ise bu söz şartlı önerme olur. "Eğer yağmur yağmış ise o halde yerler ıslanmıştır" önermesi "yağmurun yağması *yanında* yerlerin ıslanması olgusunun sübûtunu ifade ederken "eğer yağmur yağmış ise o halde yerler ıslanmamış değildir" önermesi yağmurun yağması olgusunun *yanında* yerlerin ıslanmamış olmasının selbini ifade etmektedir. Zira şartlı önermeler bir araya gelmiş iki önerme arasındaki ilişkinin doğruluk ya da yanlışlığını ifade eder. Kara Halil bu tarifte dilcilerle (*ehlü'l-arabiyye*) mantıkçılar arasındaki önemli bir anlayış farkı olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda örneğin "eğer yağmur yağmış ise o halde yerler ıslanmıştır" gibi bir şartlı önermenin hükmü çoğu dilciye göre önermenin artbileşeni olan "yerler ıslanmıştır" ifadesinde kendisini göstermektedir. Yani önermenin hükmü ceza cümlesinde (artbileşende) tahakkuk etmektedir ve şart cümlesi (önbileşen) yalnızca artbileşenin kaydını meydana getirmektedir. Ancak Kara Halil'in teorik düşünce erbabı olarak andığı mantıkçılara göre (عند ارباب المعقول) durum bu şekilde değildir. Onlara göre hüküm tek başına artbileşende (*cezâ*) değil, şart ve ceza arasında, yani önbileşenle artbileşen arasındaki ilişkide ortaya çıkar.[14]

İşte bu durum İslâm mantığındaki önerme düşüncesini modern Batı mantığındaki önerme teorisinden ayıran önemli farklardan birisini oluşturmaktadır. Zira meşhur İslâm mantık tarihçisi Rescher'in ifade ettiği üzere İslâm mantıkçılarında konu yüklem mantığına sıkıştırılmış bir önerme değil, durum mantığına göre semantiği daha geniş içeriklere sahip önermeler söz konusudur. İslâm mantıkçıları için "eğer A ise o halde C'dir" biçimindeki tümel olumlu önerme şu şekilde yorumlanır: "A'nın geçerli olduğu *her durumda* C de geçerlidir". Kara Halil tam da bunu vurgulayacak biçimde şartlı tümel önermelerde tümelliğin "bütün varsayımlar (*furûz*), zamanlar (*ezmân*) ve durumlar (*evzâ'*) için" geçerli olduğunu belirtir. Öte yandan Batı mantığında "eğer M ise o halde P'dir" önermesi şöyle yorumlanır: "M'nin

14 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 162.

geçerli olduğu *her tikel şey* için P de geçerlidir".[15] Bu nedenle modern Batı mantığında önermenin niteliği belirlenirken de artbileşenin olumsuzlanması şartlı önermenin olumsuz kılınması için yeterli görülmektedir. Buna göre, modern Batı mantığı konu-yüklem mantığı yapısındaki "geçerli olan şey" formuna bağlı kaldığı halde, İslâm mantıkçıları bu türden önermeleri "geçerli olan her durumda" formuyla yorumlar.

Aynı bakış açısıyla Kara Halil metnin önceki muhaşşisi olan Kul Ahmed'in çok da önemsemediği bir meseleyi vurgular: "Şartlı önermelerde nicelik, bileşenlerinin niceliğine değil bileşenler arasındaki ilişkinin niceliğine gönderme yapar". Yani bir şartlı önermenin niceliği kendi bileşenleri olan önermelerin niceliğinden farklıdır. Örneğin «her insan canlı ise her kâtip canlıdır» önermesi bileşenleri tümel olmakla birlikte kendisi tümel olmayan bir önermedir. Zira bu önerme "her insanın canlı olduğu *tikel bir durum* için her kâtibin canlı olmasının lüzumunu" ifade etmektedir ve tikel bir önermedir. Buna mukabil "*Her ne zaman* Zeyd yazan olursa ellerini hareket ettirir" önermesi de bileşenleri tikel olmakla birlikte kendisi tümel bir önermedir. Zira bu önerme bize "Zeyd'in yazan olduğu *her tümel* durum için Zeyd'in ellerini hareket ettirmesi gerektiğini" ifade eder. [16] O halde önermeyi tümel yapan, bileşenlerinin tümel olması değil bileşenler arasındaki hükmün tümel olmasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, modern Batı mantığından farklı olarak İslâm mantığında şartlı önermelerde tümellik hükmün bütün zamanlar, haller ve varsayımlarda geçerli olması anlamına gelmektedir. Bu durum İslâm mantığındaki şartlı önermelerin yapısının hem Stoacı Diodorus Cronus'un başlangıçta vaz ettiği biçimden çok daha zengin bir yapıya taşındığını hem de semantiklerinin modern mantıktaki şartlı önerme biçimlerinden ayrıldığını göstermektedir.

Önerme bileşenleri hakkındaki bu tartışmayı yürüttükten sonra Kara Halil önermelerin kıyastaki işlevine dair dikkatimizi çeken bir tartışma açmaktadır: "Tekil önermeler kıyasın öncülü olabilir mi?" Bu meselede Kara Halil, selefi Kul Ahmed'den farklı bir yerde durmaktadır. Nitekim Kul Ahmed tekil önermenin de kıyasın öncülü olabileceğini ifade ederken Kara Halil konuyla ilgili Kutbudin er-Râzî'den iki farklı görüş naklederek Kul Ahmed'in Kutbuddin'in etkisiyle bu görüşe yöneldiğini ifade eder. Buna göre Kutbuddin er-Râzî *eş-Şemsiyye* şerhinde farklı, *Metali*' şerhinde ise farklı bir görüş dillendirmiştir. Birincisinde filozof tekil önermelerin tümel gücünde olduğunu ve kıyasta sonuç verdiğini şu örnekle gösterir: "Bu Zeydir,

15 Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", 247.

16 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 169-170.

Zeyd insandır, o halde bu insandır". Kutbuddin *Metali* şerhinde ise "kıyasta tekillerin dikkate alınmadığını, çünkü bu önermelerin ne kendileri hakkında burhan getirmenin ne de kendileriyle bir konu hakkında burhan getirmenin mümkün olmadığını" ifade etmektedir. Sonuç olarak Kara Halil'in vurguladığı üzere tekil önermelerin konuları sürekli değişen şeyleri gösterdiği için bu önermelerin bilimde kullanılması imkânsızdır. İşte bu nedenle, Kara Halil, Kul Ahmed'den farklı olarak bu türden önermelerin ilmî kıyaslarda kullanılmaya elverişli olmadığını düşünmektedir. Bu konudaki tercihini ve pozisyonunu güçlendirmek adına müellif İbn Sînâ, Nasîruddîn Tûsî ve Seyyid Şerîf gibi önemli mantıkçıların görüşlerinden destek alır.[17] Buna göre bilimin konusu tümeller olduğu için bilimsel kıyaslarda sadece nicelikli önermeler kullanılır. Tekil önermeler bilimin konusu değildir ve bu önermelerin kıyasta işlevi yoktur. Kara Hali'e göre Kul Ahmed'in bu husustaki farklı düşüncesi ise Kutbuddin'in *el-Şemsiyye* şerhindeki görüşüne dayanmaktadır, ancak ona göre bu görüş tahkik edilmemiş bir görüştür. Nitekim Kutbuddin'in diğer metinlerindeki görüşleriyle de uyumlu değildir. [18]

> Ebherî çağdaşı Katibi'nin *eş-Şemsiyye*'sinden farklı olarak *İsâgûcî*'sinde kipli mantık konusuna değinmez. Dolayısıyla kipli önermeler ve çıkarımlar metnin doğrudan konusu değildir, ancak metnin şerh ve haşiyelerinde başka konuları tartışırken yazarlar dolaylı olarak bu konuya atıf yapmaktadır. Bu anlamda zorunluluk ve süreklilik ilişkisini tartışmak zorunda kaldığı bir pasajda Fenârî, Kul Ahmed ve onları takip ederek Kara Halil mutlak zorunluluk ve mutlak süreklilik kiplerini ele alır.[19] Bununla birlikte *İsagûcî* metninde kipli önermelerin karşı olum ve eşdeğerlik ilişkileri incelenmediği için şarih de bu konuyu ele almaz. Metinde kipli önermelerin çelişiği yazılmamış olmakla birlikte Kara Halil bu tür önermelerin çelişiğinde kipin dikkate alınması gerektiği uyarısında bulunmaktadır.[20]

Kara Halil Haşiyesi'nde önermeyle ilgili bu hususlar ön plana çıkarken formel kıyas konusundaki tartışmalar da dikkat çekicidir. Haşiyenin metnini oluşturan *Fenârî Şerhi*'nde zaten eşitlik kıyası (kıyâsü'l-müsâvât), ters döndürme işlemiyle sonuç veren kıyaslar, eksik tümevarım ve analojik çıkarımın Aristotelesçi anlamda kıyas (syllogism) olmadığına dikkat çekilmektedir.[21] Khaled El-Rouayheb'in konuyla ilgili bir kitabında değindiği üzere, İslâm mantıkçıları oldukça erken dönemlerde Aristotelesçi olmayan istid-

17 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 170-171.
18 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 172.
19 Kul Ahmed, *Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâ'riyye*, 325-326; Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 174.
20 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 195.
21 Kul Ahmed, *Kul Ahmed ale'l-Fevâidi'l-Fenâ'riyye*, 374-375.

lal biçimlerini tartışmışlar ve bu argümanların teknik anlamda “kıyas (syllogism)” olmadığının farkında olagelmişlerdir.[22] Dolayısıyla De Morgan’ın Aristotelesçi mantığa karşı bu sorunu tartıştığı yüzyılda büyük ihtimalle çözüm yolları İslâm mantıkçıları tarafından ele alınmaya başlanmıştı. Kıyasın formuna dair bazı tespitlerin yanında müellif, yapısı ve şartlarına yönelik de bazı önemli tespitlerde bulunmaktadır.

Kara Halil tam da formel tarafının mantıkçılar nezdindeki önemini gösterecek biçimde mantıkçı için kıyasın formunun argümanın bir unsuru olduğunu vurgulayarak konuyu ele almaya başlar. Hatta bu durum, ona göre, mantıkçıları kelam ve usul âlimlerinden ayıran önemli bir husustur. Nitekim kelam ve usul âlimleri nezdinde kıyasın formu delilin bir unsuru değildir.[23] Kıyas “sözlerden oluşan ve onların bizatihi kabulünden yeni bir sözün gerekli olduğu sözdür”.[24] İşte tanımda geçen “sonucun bizatihi gerekli olması” şartından dolayı eşitlik (*el-müsâvât*), ayrıklık (*el-mübâyenet*), yarısı olmak (*en-nısfiyye*) ya da dörtte biri olmak (*er-rub‘ıyye*) gibi bağıntı (relation) bildiren çıkarımlarla, ters döndürmeyle sonuç veren çıkarımlar Aristotelesçi kıyas (syllogism) tanımının dışında kalmışlardır. Nitekim bağıntısal kıyaslarda netice mevcut önermelerden bizatihi gerekli olarak ortaya çıkmamakta, kıyasın içinde yer almayan başka bir önermeden (*mukaddimetin garîbetin*) elde edilmektedir.[25] Örneğin “Dört sekizin yarısıdır; iki dördün yarısıdır; O halde iki sekizin yarısının yarısıdır” gibi bir çıkarım yaptığımızda esasen sonuç öncüllerde yer almayan yabancı bir önermeden çıkmaktadır, zira görüldüğü gibi kıyasın öncüllerinden herhangi birisinde “yarısının yarısı” ifadesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla kıyasın öncüllerinin formuyla sonucunun formu arasındaki bu fark mukaddime-i garibeden kaynaklanmaktadır ki bu durum söz konusu çıkarımı Aristotelesçi anlamda “kıyas” formunun dışında bırakmaktadır.

Bu tarif benzer biçimde ters döndürme yoluyla netice alınan çıkarım türlerini de kıyasın dışında tutmaktadır. Zira tanımda geçen bizatihi sonucun gerekli oluşu bunu gerektirmektedir. Bu ifade herhangi bir vasıta olmadan ya da vasıta olsa bile *mukadime-i garibe*yi vasıta kılmadan sonuç alınması gerektiğini ifade eder ki bağıntısal kıyaslarda olduğu gibi ters döndürmeyle sonuca gidilen çıkarımlarda da bu mümkün değildir. Bunun örneğini

22 Khaled El-Rouauyheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*.

23 (فان الهيئة ليست بجزء عند المتكلم والاصولي.فعلم ان الهيئة جزء الدليل عند المنطقي) Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a‘le’l-Fenârî*, 206.

24 Fenari, *el-Fevâidü’l-Fenâriyye*, 115-118.

25 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a‘le’l-Fenârî*, 207.

Fenârî metninde görebiliriz: "Cevherin parçası, ortadan kalkması cevherin ortadan kalmasını gerektiren şeydir; her cevher olmayan, ortadan kalkması cevherin ortadan kalkmasını gerektirmeyendir; o halde cevherin parçası cevherdir". Bu kıyasta ikinci öncül olan "her cevher olmayan, ortadan kalkması cevherin ortadan kalkmasını gerektirmeyendir" ifadesinin ters döndürmesi alınarak "ortadan kalkması cevherin ortadan kalkmasını gerektiren şey cevherdir" önermesine ulaşılır ve bu ifade kıyasın öncülü yapılarak sonuç elde edilir. Ancak kıyasın sonucu öncüllerin bizzat kendisiyle değil de değişikliğe uğratılmış öncül/mukaddime-i garibe ile elde edildiği için bu çıkarım Aristotelesçi kıyas formuna girmez.

Son olarak, Kara Halil'in kıyasın birinci şekli ve birinci modunun niçin mükemmel çıkarım biçimi kabul edildiğiyle ilgili tespitlerine değinmekte yarar vardır. Birinci şeklin birinci modu iki tümel öncülden oluşur ve mükemmel şekildir. Kara Halil bunu mantığın esas itibariyle metafiziğe (*hikmet*) giriş olması ve esasen onun yöntemi olmasıyla açıklamaktadır. Zira metafiziğin meseleleri ancak ve ancak tümel olumlu öncüllerle ifade edilebilmektedir.[26] Bu nedenle mantıkta birinci şekil düsturdur. Şu anlamda ki kıyasın öteki şekil ve modları sadece birinci şeklin birinci moduna irca edilerek epistemik bir değere sahip olurlar. Bunun sebebi ise bu modun insan zihninin doğasına en uygun çıkarım biçimi olmasıdır. Böylece birinci şeklin birinci modu en iyi çıkarım sonuçlarını verir ki bunlar tümel olumlu sonuçlardır. Zira ontolojik ve mantıksal olarak tümellik tikellikten olumluluk da olumsuzluktan evlâdır.

III. Sonuç

Kara Halil yazmış olduğu eserlerle Osmanlı ilim dünyasındaki önemli tartışmaların çözümüne katkıda bulunmuş kayda değer bir muhaşşîdir. Bu dönemde çoğu âlim herhangi bir meseleyi birçok disiplinle ilişkili olarak açıklayan bir metin yazarlığı perspektifine sahiptir. Ayrıca haşiye niteliğindeki metinlerin okuyucuya ulema arasında tercih edilen "ana metinler" "şerhler" ve "haşiyeler" silsilesi sunduğu ifade edilebilir. Kara Halil'in eserlerine baktığımızda müellifin özellikle ulema arasında tercihe konu olmuş şerhlere haşiyeler kaleme aldığını görürüz ki bunlar arasında en meşhurlarından birisi –belki de en meşhuru- *Fenârî Haşiyesi*'dir.

Fenârî Haşiyesi'nde mantık konuları İslâm mantık tarihinde geleneksel hale

26 Kara Halil, *Hâşiye-i Kara Halîl a'le'l-Fenârî*, 213.

gelmiş tasavvurât ve tasdîkât bölümleri içinde ele alınmış olmakla birlikte formel konular büyük oranda dar hacimli tasdikat bölümüne sıkıştırılmıştır. Bu bölümde müellif önerme, hüküm ve doğruluk teorisi gibi konuları dikkat çekici bir biçimde tartışmakta, bu bağlamda dil düşünce ve varlık/olgu ilişkisini ele almaktadır. Doğruluk teorisiyle ilgili olarak İslâm düşünce geleneğinde ortaya çıkmış ve Aristoetelesçi mantığın iki değerli yapısını zorlayacak yaklaşımları değerlendirmiş olmasına rağmen Kara Halil mantıkçılar nezdinde tercih edilen doğruluk teorisinin olguya mutabakatı ifade eden teori olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımın ilim adamları nezdinde alternatif düşünme metotlarının dikkate alındığını göstermesi açısından önemi ortadadır.

Şartlı ifadeler ve bu ifadelerin bileşenleri arasındaki ilişkinin mahiyeti hususunda müellif hem kendi düşünce geleneği içindeki dilciler ve mantıkçılar arasındaki ihtilafa değinmekte hem de İslâm mantık geleneğinin konuya dair hususi yaklaşımını güçlendirerek sürdürmektedir. Öncelikle İslâm düşünce geleneğinde şartlı önermelerin semantik yorumu konusunda önermenin anlamının bileşenlerine değil de bileşenler arasındaki ilişkiye bağlı kılındığı görüşüyle mantıkçıların dilcilerden ayrıldığını vurgulamaktadır. Ayrıca bu tutumları İslâm mantıkçılarını modern Batı mantığındaki şartlı önerme ve şartlı çıkarım konusunda da ayrı bir yerde konumlandırmaktadır. İşte Kara Halil'in önermenin niteliği, niceliği ve dolayısıyla semantiği konusunda bileşenlerin değil de onlar arasındaki ilişkinin dikkate alınması gerektiğini vurgulaması İslâm mantıkçılarının bu konudaki kendilerine mahsus yaklaşımını gözler önüne sermektedir.

Nihayet Kara Halil eşitlik kıyası, ters döndürmeyle netice veren kıyaslar gibi çeşitli çıkarım biçimlerini gündeme getirmek suretiyle Aristotelesçi olmayan çıkarım biçimleri –hatta Aristotelesçi olmayan mantıklar- konusunda oldukça bariz bir farkındalık düzeyine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum İslâm mantık geleneğinin hem kendi içinde bir yenilenme ve arayışa işaret etmekte hem de bu arayışlarda İslâm düşünce geleneğindeki dil ve kelam gibi disiplinlerin etkisini merak konusu haline getirmektedir.

Kaynakça

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkh*, (tahk. Muhammed Hamidullah), Dımaşk : Institut Français de Damas, 1964.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, c. I., 1333/1914-15.

Duran, Recep, "Nefsu'l-Emr Risaleleri", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, sy. 4, (2005), s. 77-102.

Fazlıoğlu, İhsan, “Seyyid Şerif’in Nefsü’l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, İstanbul: Klasik, 2015, 163-196.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü’l-ârifîn*, I, Ankara 1955.

Kara Halil, *Hâşiye alâ Muhammed/Mehmed Emîn*, 1388.

-------------------, *Hâşiye-i Kara Halîl a‘le’l-Fenârî*, İstanbul 1306.

Kul Ahmed, *Kul Ahmed a‘le’l-Fevâidi’l-Fenâriyye*, (Haz. Muhammed Abdülaziz Ahmed el-Hâlidî), Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1971.

Mehmed/Muhammed Emin Şirvânî, *Mehmed Emîn alâ ciheti’l-vahde*, 1308.

Rescher, Nicholas, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler” (terc. Harun Kuşlu), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/1, c.14 sy. 25, s. 237-247.

El-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Brill 2010.

-------------------, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York, 2015.

Şemsüddin el-Fenâri, el-Fevâidü’l-fenâriyye, (Haz. Muhammed Abdülaziz Ahmed el-Hâlidî), Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1971.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâi‘ü’l-fuzelâ*, c. IV, (Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.

Van Ess, Josef, “İslâm Kelamının Mantıksal Yapısı”, (terc. Hayrettin Nebi Güdekli), *Mutezile Gelen-eki*, [ed. Recep Alpyağıl]

Siyâlkûtî'nin Zihnî Varlık Tasavvuru

Kübra Şenel

Doktor adayı, Marmara Üniversitesi SBE

Fahreddin er-Râzî (ö.1209) ile müstakil bir başlık altında değerlendirilmeye başlanmış olan zihnî varlık meselesinin Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) tarafından hangi teorik çerçevede ele alındığını ortaya koymak bu tebliğin mevzusudur. Çeşitli konularda yazılmış olan ana metinler için telif etmiş olduğu haşiyeleriyle tanınan Siyâlkûtî, Râzî sonrası dönemde oluşan muhakkikler geleneğinin XVII. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biridir. XV. yüzyıldan itibaren gelişen ve Siyalkûtî'nin haşiyelerinin de içerisinde bulunduğu sözkonusu haşiye literatürünün özelliği, çeşitli konularda yazılan temel metinlerin anlamlarının belirginleştirilmesi ve bu konuların meselelerine ilişkin yorum ve tartışmaların ortaya konulmasıdır.

Hindistanlı bir alim olan Siyâlkûtî de yazmış olduğu haşiyelerle Mısır dahil olmak üzere Osmanlı coğrafyasından Hindistan'a uzanan bölgede XX. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürmüş; yazdığı haşiyeler dönemin alimleri tarafından okunmuş ve Osmanlının son döneminde kisve-i tab'a bürünmüştür.[1] Siyâlkûtî, tebliğe konu olan vücûd-u zihnî meselesine özgü müstakil bir risale telif etmediğinden onun bu mesele hakkındaki düşünceleri, onun Seyyid Şerif Cürcânî'nin Adûdiddîn el-İcî'nin *Mevâkıf*'ına yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf*' için telif ettiği *Hâşiye* ile Devvânî'nin Adûdiddîn el- İcî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerh için telif ettiği *Hâşiye*'nin zihnî varlığa ayrılmış olan bazı bölümleri merkeze alınmak suretiyle serimlenmeye çalışılacaktır.

Zihnî varlık meselesi Farâbî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037) ile Fahreddin er-Râzî dönemine kadar gelen filozofların eserlerinde müstakil bir bölüm ayrılmasa ve "vücûd-u zihnî" ibaresi kullanılmasa da, bir mesele olarak ele alınıp

1 Mustafa Akçay, "Siyâlkûtî", *Türkiye Diyanet Vafkı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), c. III-VII, s. 292-293.

işlenmiştir. İlk olarak Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhisu'l-Meşrıkiyye* isimli eserinde müstakil bir başlık açmak suretiyle bu meseleye yer vermiştir. Sonrasında bu mesele Âmidî (ö.1233), Necmeddin Kâtibî (ö.1274), Tûsî (ö.1274), Beyzâvî (ö.1286), İcî (ö.1355), Teftazânî (ö.1390), Cürcânî (ö.1413), Ali Kuşçu (ö.1474), Devvânî (ö.1505), Kemalpaşazâde (ö.1534), Taşköprizâde (ö. 1561), Gelenbevî (ö.1791) gibi düşünürler tarafından[2] kimi zaman eserlerin içerisinde bir bölüm olarak kimi zaman da müstakil risaleler olacak şekilde ele alınmaya devam etmiştir.

Zihnî varlık meselesi, insanın bilgisinin kendi dışındaki âleme mutabık olup olmadığı ve eğer mutabıksa ne derece mutabık olduğunu kendisine konu kılar. Kozmik akıllar ve nefsin mücerret olması teorileri bağlamında filozoflar tarafından benimsenen zihnî varlık teorisi, özellikle mütekaddimûn dönemi kelamcıları tarafından reddedilmiştir. Gazzâlî'den itibaren kelamcılar arasında nefsin aklî bir cevher olmasına ve kozmik akıllara ilişkin teorilerin genel olarak kabul görmesi, zihnî varlık teorisinin -istisnaları mevcut olmakla birlikte- kabul edilmesinin sebeplerinden biridir.[3]

Zihnî varlık teorisinin kabul sebeplerinden bir diğeri de filozofların varlık-mahiyet ayrımına ilişkin teorisinin önceki dönemin tersine müteahhirûn dönemi kelamcıları tarafından kabul edilmesidir. Bu sebeple sözkonusu teori müstakil bir risale olarak telif edilmediğinde eserlerin öncelikle umur-u âmme bölümünün vücud-adem meselesi bağlamında varlığın mahiyete zaid olması teorisiyle ilintilendirilerek ele alınmıştır. Bu, zihnin haricinde bulunan şeyin değil ancak zihinde bulunan şeyin varlık-mahiyet ayrımı bağlamında düşünülebilmesi demektir. Meselenin sözkonusu eserlerde ele alındığı diğer bölümler ise nefs ve bilgi bölümleridir.

Siyâlkûtî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın zihnî varlık bölümüne yazdığı haşiyede meseleyi genel olarak Cürcânî'nin ele aldığı çizgiye uygun olarak açıklar. Bu sebeple öncelikle İcî-Cürcânî-Siyâlkûtî çizgisinde zihnî varlık problemini Cürcânî'nin şerhine paralel olarak ele alacağız. Bu bakış bize meselenin hangi aşamalarında Siyâlkûtî'nin ne tür açıklamalarla konu hakkındaki görüşünü ortaya koyduğunu gösterecektir.

Meseleyi ele alacağımız ikinci çizgi ise İcî-Devvânî-Siyâlkûtî çizgisidir. Siyâlkûtî telif ettiği haşiyede ağırlıklı olarak Tanrı'nın ve kozmik akılların

2 Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 1*, (2014): 62.

3 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevakıf Şerhi* (Giriş), (çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c. I, s. 21.

bilgisi bağlamında zihnî varlık meselesinden bahsetmektedir. Bu bağlamda onun Devvânî'ye özellikle Tanrı'nın bilgisi meselesine ilişkin olarak birtakım eleştiriler yönelttiğini görüyoruz. Siyâlkûtî Allah'ın bilgisine ilişkin Fârâbî, İbn Sînâ ve yorumlarında İbn Sînâ'yı takip eden talebesi Behmenyar'ın açıklamalarını ortaya koyarak, Devvânî'nin bu konuda özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini yorumlarken yanlış kanaate vardığını ifade etmekte, bu konuya ilişkin kendi görüşünü ayrıntılı olarak aktarmaktadır.

Bu tebliğde haşiye literatürünün XVII. yüzyıldaki önde gelen temsilcilerinden Abdülhakim es-Siyâlkûtî'nin zihnî varlık meselesinin mücerred akıllar ve Allah'ın bilgisine ilişkin kısmına *Şerhu'l-Akâid*'e yazmış olduğu haşiye çerçevesinde, zihnî varlığa ilişkin diğer hususlara dair olan kısmında Cürcânî'yi takib eden görüşlerine ise *Şerhu'l- Mevâkıf*'a yazmış olduğu haşiye çerçevesinde yer verilmek suretiyle mesele serimlenmeye çalışılacaktır.

Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre varlığın bir hüviyeti yoktur. Bu varlık ile mahiyetin sadece zihinde ayrıştığı anlamına gelir. Dolayısıyla zihinde varlığın mahiyete zaid olması ile zihnî varlık meselesi birbirleriyle sıkı bir şekilde irtibatlıdır. Nitekim haricî varlığın mutlak olarak mahiyetle aynı olduğunu söyleyenler Eşarî gibi (ö.935) zihnî varlığı kabul etmeyenler, varlığın zihinde mahiyete zaid olduğunu ifade edenler ise zihnî varlığı kabul edenlerdir.[4] Bu mülahazayla Cürcânî, Devvânî ve Siyalkûtî için özellikle mütekaddimûn dönemi kelamcılarında görüldüğü şekilde zihnî varlığı kabul sorunu olmadığını, tartışmaların zihnî varlığa ilişkin olarak ayrıntılarda gerçekleştiğini söylemeliyiz.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta Cürcânî'nin de sıklıkla söylediği üzere, zihnî varlık kendisi de mücerred olması hasebiyle mücerred olma özelliğini haiz bir yerde bulunur. Ya da tam tersini de söyleyebiliriz. Yani bilen özne, aklî bir cevher olması itibariyle mücerred bir nefistir ve zihnî varlık denilen şey de burada husule gelir. Bu da insan nefsi ile ay-üstü alemde bulunan mebâdi-i âliyenin yani kozmik akılların ortak özelliği durumundadır. Dolayısıyla zihnî varlık yani şeylerin mahiyetleri insan zihninde ve faal akılda mücerred olmaları sebebiyle bulunurlar. Sadece bulunuş durumları farklıdır. Yani sözkonusu suretler insan zihinlerinde *husûl* ile Tanrı ve mebâdi-i âliyede ise *huzur* ile bulunurlar.

Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zihinde bulunan mevcudun ya da suretin, sözkonusu mücerred bir mekan olan zihinde bulunması itibariyle *bilgi* iken kendinde olması ya da hariçteki fertlerine yüklenebilen küllî bir mahiyet olması açısından *bilinen* olduğunu söyler. Dolayısıyla bilgi ve bilinen zat

4 Cürcânî, *a.g.e* (Giriş), s. 70.

açısından aynı, itibar açısından farklıdırlar. Zira bilgi, "zihinde bilinenin mahiyetinin varlığı" olarak tanımlanmıştır.[5] Bu aynı zamanda şeyin İbn Sînâ felsefesinde kendinde mahiyet ya da mutlak mahiyet olarak isimlendirilen mahiyetin hem hariçte hem de zihinde aynı olduğu anlamına gelmekte ve zihindeki bilginin harice olan mutabakatının zemini de sözkonusu kendinde mahiyet olmaktadır. Örneğin ateşin zihnî varlığı, aklın ateşi haricî özelliklerinden soyutlaması ile ortaya çıkan mahiyetin zihinde bulunuşu ile meydana gelir. Bir diğer deyişle söz konusu varlık ve mahiyetin özdeş olduğu haricî varlıklar, hüviyetler ya da birincil cevherlerin onları ferdîleştiren özellikleri kendilerinden soyutlanarak söz konusu hüviyetin mahiyeti zihinde hâsıl olmakta ve varlığını sürdürmektedir. Şeyin etkileri ya da lazımları olarak ifade edilen durum ise, onun mahiyetiyle ilgili değil hariçteki varlığıyla ilgilidir. Sözgelimi ateşin varlığı, hariçte yakma özelliğinin meydana gelmesine sebep olan şeydir. Bununla birlikte şeyden sadır olan etkilerin onun tek başına mahiyeti ve zihnî varlığı ile değil, sadece haricî varlığı ile ilintili olduğunun ve bu sebeple de hem varlığa hem de mahiyete tekabül ettiğinin söylenmesi hariçte varlık-mahiyet ayrımının olmaması sebebiyle yanlış bir ifade olmayacaktır.

Cürcânî, zihnî varlık meselesinde problemin haricî/aynî/aslî şeylerin eserlerine kaynaklık eden aynî varlık dışında sözkonusu eserlere kaynaklık etmeyen başka bir varlığın yani zihnî/zıllî/gayr-ı aslî varlığın mevcudiyeti ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.[6] Ona göre filozofların zihnî varlığı savunmalarının sebebi, imkansızlar ve geometrik şekil örneklerinde olduğu gibi salt olumsuzlama ve haricî varlık açısından salt yokluğun ancak düşünülebilir bir şey olduğunu ileri sürmeleridir. Buna göre, biz bunlar hakkında hüküm veriyoruz ve onlar hakkında taakkul olmaksızın hüküm verilmesi mümkün değildir. Ayrıca akleden ile akledilen arasında da özel bir taalluk vardır ve bu taalluk iki şeyin birbirinden ayrışmış olması üzerine kuruludur. Ayrışma ise her ikisinin de sübutunu gerektirir, ancak bilinenin dışta sübutu olmadığına ve sabit olması gerektiğine göre o zihinde bulunmaktadır.[7]

Siyalkûtî bu açıklamaları sübutiyetin sadece hariçte olduğunu söyleyenlerin hilafına zihinde ve hariçte olması gerektiğini ifade eden genel bir kaide şekline dönüştürerek ifade etmiştir. Bu kaide hariçte sübutiyeti olmayan birşeyin zihinde sâbit olması gerektiği hükmünü vermemizi sağlar. O, Cürcânî'nin taalluka dair ifadelerini açmış ve ilmi sadece *zihinde bulunan*

5 Cürcânî, *a.g.e*,, c. II, s. 382.
6 Cürcânî, *a.g.e*, c. I, s. 532.
7 Cürcânî, *a.g.e*, c. II, s. 381-382.

olarak tarif etmekle yetinilmeyip bunun öncesinde bilen ile bilinen arasında meydana gelen taallukun da zikredilmesi gerektiğini söylemiş, ancak taallukun ilme dahil olmadığının altını çizmiştir. Buna göre mutabakat ve mutabakatsızlık ilmin vasıfları iken, taalluk onun vasfı değildir. O halde taalluk ilim değildir.

Siyalkûtî'nin burada değinmiş olduğu diğer bir husus, diğer nefsânî keyfiyetlerde olduğu gibi ilmin de hariçte eserlerin kendisine terettüp edeceği bir aslî bir varlığa (vücud-u aslî) sahip olduğudur. Bilginin çeşitli açılardan farklı şeyler olabileceğini savunan Siyalkûtî, bu meyanda onun mahallinin bilen özne olması açısından keyfiyet kategorisinde olup malum olması açısından zıllî yani aslî olmayan bir varlık olduğunu, haricî varlığa kıyasla ise iki itibarla hem cevher hem de araz olduğunu ifade eder. Burada biz Siyalkûtî'nin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik'inin 3.8*'inde dile getirdiği hem malumun kategorisinin keyfiyet olduğu hem de birşeyin farklı cihetlerden cevher araz olabileceği görüşünü benimsemiş olduğunu görmekteyiz.[8] Siyalkûtî, bunun insanların farketmesi zor olan, dolayısıyla sık sık hata yaptıkları konulardan biri olduğunun altını çizmektedir.[9]

Cürcânî, mahiyetin zihinde var olduğunda kendinde düşünülür olup, ancak karalık, hareket ve sükûn gibi dış hükümlerin ilişmesiyle mahiyetin dış varlıkla niteleneceğini, dış varlıkla nitelenmesi açısından da ona yalnızca zihinde ilişen durumlarla hüküm verilmesine elverişli olmadığını söylemiştir. Ona göre dış hükümlerden farklı olan tümellik, tikellik, hareket ve sükûn gibi zihinde ilişen durumlarla hüküm verilmesi için mahiyetin ikinci kez tasavvur edilerek sözkonusu hükümlerin ona iliştiğinin mülahaza edilmesi ve bunlarla mahiyet hakkında hüküm verilmesi gerekir. Mahiyetin kendi olması bakımından gereklerine gelince bunlar ona her iki varlıkta da ilişir. Dolayısıyla bunlarla mahiyet hakkında iki mülahazadan her birinde de hüküm verilmesi mümkündür. Zihnî ilişenlere ikinci makuller denilmiştir, çünkü bunlar taakkulun ikinci derecesinde bulunur.[10]

Siyalkûtî bir önceki hususta olduğu gibi bu hususun da insanların çok zor kavradığı ve sık sık hataya düştükleri bir husus olduğunu ifade etmiştir. Buna göre kendisi hakkında hüküm verilen *lâ bi şartı şey'* olarak ifade edilen mutlak mahiyettir ve mesela "insan katibtir" hükmü insan hariç-

8 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s. 128.

9 Siyâlkûtî, *Haşiyetü's-Siyalkûtî* (Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991, c.II, s. 169-171.

10 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevakıf Şerhi* (Giriş), (çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), c.II s. 382.

te olduğu için verilmiş değildir. Şayet insanın katip olmakla tavsif edilmesinin zihnî arazlarla tavsif edilmesine değil vücuduna/varlığına bağlı olduğu söylenirse bu ancak, zihnî mevcudiyeti açısındandır ve zihindeki bu mevcudiyet mülahaza edilmeksizin hüküm verilmesi de mümkün olmamaktadır.[11]

Cürcânî vücud-u zihnî tartışmalarına konu olan suretin aklî suret olması sebebiyle sadece makul olanı idrak eden güce işaret etmiştir. Siyalkûtî bu hususta nefsin tikel ve maddî suretleri idrakinin onun basit ve soyut oluşuna aykırı olduğunu ileri sürmek suretiyle tikel suretlerin idrak vasıtalarında meydana geldiği şeklinde itirazda bulunanlar olduğunu söylemiştir.[12] Siyalkûtî'nin bu açıklaması, nefsin soyutlama aşamalarına işaret eden bir açıklama olup, buna göre nefis tikel olanı ortak duyudan başlamak üzere akla doğru giden her bir aşamada bir üst soyutlama yapmak suretiyle nefsin hayal, mütehayyile ve vehim kuvvelerinde temessül etmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla Siyalkûtî'nin yapılan bu itirazı dile getirmesi Cürcânî'nin, hariçte bulunan tikelin bütün arazlarından ancak akılda soyutlanabilmesi sebebiyle vücûd-u zihnî için akla işaret etmekle yetindiği sonucuna ulaşmamızı sağlamaktadır.

Zikrettiğimiz üzere nefis teorisinin kelama taşınmasıyla aklî varlık düşüncesi kelamcıların kozmolojilerinde yer bulmuştur. Bu durum akıllar ve nefislere ilişkin teorilerin kelâmî düşünceye girmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla filozofların ileri sürdüğü gibi zihin, insan zihninin yanında kozmik akılları da kapsamaktadır. Sözkonusu kozmik akılların ve Tanrı'nın bilgisi, zihnî ve hâricî varlık düzeylerinde bulunan mahiyetin garantisi olan bir bilgi düzeyini ifade etmektedir. Bu bilgi düzeyi, kozmik akıllarda kendilerinde cismânî herhangi bir şey barındırmadıklarından insanlarda gerçekleşen husûlî bilginin aksine huzurî bilgidir, ki bu da bilgiye konu olandan alınan suretin bilen öznede husule ihtiyaç duymaksızın hazır olması anlamına gelmektedir.

Devvânî, *Akâidu'l-Adûdiyye*'ye yazmış olduğu şerhte (alemin kadîm oluşunu nefyetmek ve Tanrı'nın kıdem sıfatını kanıtlamak amacıyla) teselsülün reddinin enstrümanlarından biri olan tatbik burhanının Tanrı'nın bilgisinin sonsuz olması durumunda uygulanabileceği iddiasını ileri sürenlere karşı Tanrı'nın bilgisinin sonsuz olup olmadığı meselesini ele almaktadır.

11 Siyâlkûtî, *Haşiyetü's-Siyalkûtî* (Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), (Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991), c.VI, s. 6.

12 Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyalkûtî ale'l-Hayâlî,* (İstanbul: Matbaatü'n-Nefîseti'l-Osmaniye, 1308), s. 97.

Bu mesele Devvânî'nin Tanrı ve kozmik akıllar nezdinde bilgilerin nasıl bulunduğuna ilişkin yorumlarını ve Siyalkûtî'nin bu konudaki açıklamalarını anlamamız açısından oldukça önemli görünmektedir.

Devvânî, sözkonusu iddiaya karşı zorunlu varlığın ilminin tek ve basit olup icmâlî olduğunu söyler. Buna göre sözkonusu ilim tafsîlî olmuş olsaydı tatbik burhanı uygulanabilirdi. Ona göre felâsife bundan dolayı Tanrı'nın ilminin icmâlî olduğu görüşünü benimsemiş, başkaları da Tanrı'nın ilminin sonsuz olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bunun yanında haricî varlıkla muttasıf olan mümkünler bir ilkeleri olduğu için sonludur ve gelecekte olacak olanlar da sonsuzluğa ulaşamazlar. Yani Tanrı'nın ilmi çokluk içermez, bilgiler orada müttehid olarak bulunmaktadır. Hariçteki varlıkları ise sonludur. Devvânî'nin tatbik burhanına ilişkin görüşü budur.

Devvânî zikrettiği görüşlere kelamcıların zihnî varlığı reddetmek için katılmadıklarını söyler. Onlar zihnî varlığı reddettikleri için de Tanrı'nın ilminde sonsuz hâdislerin bulunduğunu söylemek durumunda kalmışlardır. Bunun yanında onlar bilen özne ve salt ma'dum arasında taallukun imkansız olduğunu düşündükleri için ilmin hâdislere taallukunun ancak vücutlarıyla olduğunu ve bundan dolayı da ilmin sıfatının kadim olduğunu taallukun ise hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir. Halbuki ilim bir şeye taalluk etmediğinde bu şeyin bilfiil malum olmadığı bilinir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın ezelde hâdisleri bilmemesi gerekir. Bu problemin çözümü Devvânî'ye göre Tanrı'nın ilmi ile ilgili zikrettiğimiz görüşlerinde bulunmaktadır. Bunun yanında kendi iddiasıyla ilgili olarak da açıklamalarına devam eden Devvânî, icmâlî ilmin bilkuvve değil bilfiil bir ilim olduğunu ifade eder. O, felâsifenin, kozmik akılların durumundan yola çıkarak basit olduğunu söyledikleri bir taakkuldur. Tafsîl ise nefste ortaya çıkar. Felâsife, kozmik akılların icmâlî taakkulünün hariçte tafsîlî suretlerin yaratıcısı durumunda olduğunu söylemiştir. Bu bilen özneler olarak bizim için de böyledir. Nitekim icmalî taakkul bizde zihnimizdeki tafsîlî suretlerin ilkesi durumundadır.[13]

Siyâlkûtî tatbik burhanının uygulanamayacağına ilişkin olarak Devvânî'nin argümanlarının bu konudaki şüpheyi ortadan kaldırmadığını ileri sürmektedir. Buna göre söz icmâlî ilimle ilgiliyken tafsîlî ilim düzeyine intikal etmekte ve bundan dolayı tafsîlî ilimde Tanrı'nın malumatının sonlu olduğunun söylenmesi yahut tafsîlî ilmin nefyedilmesi gerekmektedir.

13 Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290), s. 15-16.

Siyâlkûtî Tanrı'nın bilgisinin sonlu olup olmadığına ilişkin sorunun cevabının Fârâbî'nin *Ta'likat*'ında bulunduğunu söylemektedir. Fârâbî'ye göre Tanrı sonsuz şeyleri sonlu bir şekilde bilir. Peki bu ne anlama gelmektedir? Bu cevap cevher ve arazların sonlu ancak aralarındaki nispetlerin sonsuz olmasını işaret etmektedir. Yani bunlar Tanrı'nın nezdinde sonlu iken, aralarındaki nispetler sonsuzdur. Peki sonlu olan cevher ve arazların sonsuz olan nispetlerinin konumu nedir? Siyâlkûtî bu soruya birşeyin bulunup onun lazımlarının bulunmamasının doğru olmayacağı ilkesini zikrederek cevap verir. Buna göre cevher ve arazlar arasındaki bu nispetler onların lazımlarıdır. Dolayısıyla sonlu cevher ve arazın a'yanda bulunması mümkündür. Siyâlkûtî lazımların cevher ve arazların bulunduğu durumlara göre bir durumda olacağını da açıklamalarına eklemiştir. Buna göre cevher ve arazlar bilkuvve olduğunda bu lazımlar da bilkuvve, bilfiil olduğunda ise bilfiil mevcut olacaklardır. Bu cevher ve arazlar aklî bir şekilde feyezan ettiğinde makul oldukları için onlar arasındaki nispetler de yine makul olarak mevcut olacaktır.[14]

Siyâlkûtî ayrıca Devvânî'nin felâsifenin Tanrı'nın bilgisinin basit ve icmâlî olduğunu söylemelerinin sebebinin O'nun bilgisinin sonlu olmadığını ortaya koymak olduğunu kabul etmez. Ona göre bunun sebebi Tanrı'nın zatında ve sıfatlarında çokluk barındırmamasıdır. Ayrıca ona göre Devvânî'nin Allah'ın ilminde çokluğun bulunmadığını söylemesi de bu konudaki mezkur şüpheyi ortadan kaldırmaz. Bu bilinenlerin mevcut ve madum olan bütün herşeye şamil olmalarından dolayı kendilerinde sonsuz olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan orada tatbik burhanı geçerli olabilir. Ancak burhanın orada geçerli olmamasının nedeni mevcut ve madum olan bütün mevcudata uygulandığında tatbik burhanının uygulanması için orada olduğu varsayılan bir silsilenin olmamasıdır. Mevcudata uygulandığında ise alemin hâdis olması sebebiyle bilfiil varlıkla muttasıf olan malumat sonlu olur. Sözkonusu tatbik burhanı Tanrı'nın ilmine O'nun nezdinde herhangi bir çokluk olmaması sebebiyle, haricî varlığına ise zikredildiği üzere sonlu olması hasebiyle uygulanamaz. Siyâlkûtî'ye göre bu noktada herhangi bir tezat yoktur.

Siyâlkûtî'ye göre Devvânî'nin ifade ettiği şekliyle kelamcıların ilmin hâdislere taallukunun onların haricî varlığı esnasında gerçekleştiğini söylemelerinin sebebi ilmin salt ma'duma taalluk etmediğini ortaya koymak değildir.

14 Siyâlkûtî, *Haşiye alâ Şerhi Celaleddin ed-Devvânî ala Akâidi'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Dârü't-tıbaati'l-âmire, 1271, s. 54-56.

Aksine belirli zamanlarda meydana gelmeleri açısından hâdislerin bilgisinin meydana gelmelerinden önce olması zaten mümkün değildir. Siyâlkûtî bunu onların ilmin iki taalluka sahip olduğu şeklindeki görüşlerine dayandırır: Sözkonusu taalluklardan biri madum ve mevcutlara şamil ve ezelîdir. Diğeri ise zikri geçtiği üzere hudusu ve vukuu açısından belirli vakitlerde meydana gelen hâdislere taallukudur. Bu bilgiler hâdistir, çünkü bunların ilmin meydana gelmesinden önce bilinmesi cehalettir. Siyâlkûtî meselenin tahkikinin ise bilgilerin hepsinin taalluklarının ilmî olarak ezelî olması olduğunu söyler. Bunun sebebi ise geçmiş, şimdi ve gelecekte olmuş ve olacak olan hâdislerin onun nezdinde huzurudur.[15]

Devvânî *Akâid* şerhinde Tanrı'nın ilmi/bilgisi konusunda üç görüşten bahseder. Bunlardan biri, Allah'ın zatına ilişkin bilgisinin zatının aynısı olduğu, diğer mümkünlere dair olan bilgisinin malumatının aynısı olduğudur. Bir diğeri, Eflâtuncu ideler olarak meşhur olan görüş olup bu görüş O'nun bilgilerinin herhangi birşeyle kaim olmayan mücerred suretler olduğuna ilişkindir. Diğer görüş ise ona göre İbn Sînâ'nın *İşarât*'ta açık bir şekilde ortaya koyduğu suretlerin Allah'ın zatıyla kaim olduğu görüşüdür.[16] Bu noktada Siyâlkûtî, İbn Sînâ'nın sözkonusu sözlerinde Devvânî'nin söylediği şekilde suretlerin Tanrı'nın zatıyla kıyamına dair bir ifade bulunmadığını söyler. İbare şöyledir:

> "Onun, zatını zatı sebebiyle akledip sonra zatının kendi zatı sebebiyle akletme şeklinde en kurucu oluşu, çokluğu akletmeyi gerektirdiğine göre çokluk, kurucu olarak zatına dahil olmaksızın ondan sonra *lazım* gelen olur. Ve yine çokluk sıralama üzerine gelir. Ve birbirinden ayrı olsun ya da olmasın onun zatından sürekli gerekenlerin çokluğu, birliği lekelemez. el-Evvel'e göre, göreli ve göreli olmayan sürekli gerekenlerin çokluğu ve olumsuzlamaların çokluğu ârız olur. Ve bu sebeple de isimler çoğalır, ama bunların O'nun zatının birliğinde bir etkisi yoktur."[17]

Devvânî'ye göre, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da yaptığı birtakım açıklamalar onun bu görüşünden vazgeçtiğine delalet etmektedir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/ Metafizik*'in 8.7. faslının başında konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

> "...İlk şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin suretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl ol-

15 Siyâlkûtî, *a.g.e*, s. 130.

16 Devvânî, *Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1290), s. 39.

17 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 166.

maya onun akıl olmaklığından taşan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca O, zatını akleder ve herşeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından herşeyi akleder."[18]

Siyâlkûtî ise eş-Şeyhu'r-Reîs'in *eş-Şifâ*'daki ifadelerinin kendisinde kıyam ve tertibin olmadığı, aksine zatıyla aynı olan basit ilim hakkında olduğu konusunda Devvânî'ye katılırken, İşârât'taki ifadelerinin ise *eş-Şifâ*'daki ifadelerin nefyi değil tafsîlî ilme delalet ettiğinin altını çizmiştir. Bunun yanında İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyar'ın da hocasının izinden giderek *et-Tahsîl*'inde bu bağlamda Allah'ın zatını aklettiğinde zatının levazımını da aklettiği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.

Siyâlkûtî eserinde pek çok kez kullandığı Fârâbî'nin *Ta'lîkât*'ına atıfta bulunarak O'nun basit aklın işleyişine dair ifadelerini aktarmıştır. Buna göre basit akıl, makulatı oldukları hal üzere meratibine ve sebeplerine göre tek bir defada makulat arasında herhangi bir intikal olmadan akledendir. Çünkü nefis herşeyi sebepleriyle birlikte akletmiştir. Siyâlkûtî onun akıl olmasının aklîliği sebebiyle feyezan eden bu suretlerden daha öncelikli olarak onların ilkesi konumunda olduğunu söyleyerek şu örneği vermiştir: İnsan bir kitap okuduğunda kitabın muhtevasına ilişkin bir bilgi edinmiş olur. Kişiye bu kitapta okuduklarını bilip bilmediği sorulduğunda bildiğini söyler. İşte basit akıl bu suretle tasavvur eder. Daha sonra tafsilini de söylemesi mümkün olur.[19]

Bu mülahazalardan hareketle Siyâlkûtî'nin zikrettiğimiz eserleri çerçevesinde sonuç olarak şunlar söylenebilir:

1. Siyâlkûtî'nin zihnî varlık konusunda zikrettiğimiz pasajlar çerçevesinde Cürcânî çizgisini takip ettiği görülür. Buna göre sadece hariçte olduğunu söyleyenlerin hilafına sübutiyet zihinde ve hariçtedir. Bu kaide hariçte sübutiyeti olmayan birşeyin zihinde sâbit olması gerektiği hükmünü vermemizi sağlar.

2. Sadece zihne ilişen durumlarla hüküm verilmesi için mahiyetin ikinci kez tasavvur edilerek söz konusu durumların ona iliştiğinin mülahaza edilmesi ve bunlarla mahiyet hakkında hüküm verilmesi gerekir.

3. Siyâlkûtî, malumun mahallinin bilen özne olması açısından keyfiyet kategorisinde olup malum olması açısından zıllî yani aslî olmayan bir

18 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s. 109.

19 Siyâlkûtî, *Haşiye alâ Şerhi Celaleddin ed-Devvânî ala Akâidi'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Dârü't-tıbaati'l-âmire, 1271, s. 119-125.

varlık olduğunu, haricî varlığa kıyasla ise iki itibarla hem cevher hem de araz olduğunu ifade ederken bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmektedir.

4. Siyâlkûtî Tanrı'nın bilgisinin sonlu olup olmadığına ilişkin sorunun cevabının Fârâbî'nin Ta'likat'ında bulunduğunu söylemektedir. Buna göre cevap Tanrı'nın sonsuz şeyleri sonlu bir şekilde bildiğidir. Bu, cevher ve arazların sonlu ancak aralarındaki nispetlerin sonsuz olmasına işaret etmektedir.

5. Siyâlkûtî eş-Şeyhu'r-reîs'in eş-Şifâ'daki ifadelerinin kendisinde kıyam ve tertibin olmadığı, aksine zatıyla aynı olan basit ilim hakkında olduğu konusunda Devvânî'ye katılırken, İşârât'taki ifadelerinin ise eş-Şifâ'daki ifadelerin nefyi değil tafsîlî ilme delalet ettiğinin altını çizmek suretiyle Devvânî'ye katılmadığını ifade etmektedir.

DİNLER
TARİHİ

Bir 17. Yüzyıl İhtida Anlatısı: Bir Atinalı Mühtedî, Bir Osmanlı Kadısı*

İrfan İnce
Fuat Aydın

İrfan İnce, Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Fuat Aydın, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

"Bir dinden başka bir dine geçme[1]" anlamındaki din değiştirme anlatıları

* 2003 yılında İngiltere Birmingham'da bulunduğun iki aylık süre içinde David Thomas'la şimdi onuncu cildi yayınlanmış olan "Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History" adlı proje dahilinde Osmanlı dönemi Hristiyan reddiyelerinin tespiti ve yayına hazırlanmasını mahiyetinde bir çalışma yapmam konusunda mutabık kalmıştık. Aynı yıl içinde, Türkiye'deki yazma kataloglarının tararken, elinizdeki çalışmaya konu olan metnin Giresun Yazmaları 171/3'deki nüshasına ulaşmıştım. Krstić'in *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıl* adlı kitabın Türkiye kütüphanelerde bulunan iki farklı nüshayı bulmama yardımcı oldu. Krstić aslı doktora tezi olan hazırladığı kitabında risâleyi ihtida anlatıları bağlamında ele almakta, meseleye daha ziyade bir tarihçi gözüyle bakmakta ve genel bilgiler vermekteydi. Dinler tarihi bakış açısıyla ele alınmamış olması sebebiyle risalenin yazarı, yazıldığı tarih, muhtevası, reddiye literatürü içindeki yerinin belirlenmesi hala yapılmayı bekleyen bir çalışmaydı. Risâle üzerinde çalışırken bir taraftan da metni latinize edip günümüz Türkçesiyle yayına hazırlamakla meşgul oluyordum. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen, Sahn-ı Semandan Dârü'l-fünûna, Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu'nda (22-23 Aralık 2016) tebliğ olarak sunduğum çalışmanın yayına hazırlanma aşamasında, metnin transkripsiyonunda yardımına müracaat ettiğim İrfan İnce hazırladığım transkripsiyon metnini gözden geçirerek gerekli düzeltmeleri yaptı. Metinde geçen Grekçe alıntılarla ilgili geniş bir bölümü transkripsiyon metninin başlangıcına ekledi ve metni günümüz Türkçesine aktardı. İrfan İnce'nin metin üzerindeki çalışmaları risâlenin yazarlığı ilgili tartışmalarımıza önemli katkıları oldu. Metnin son halini alarak yayın aşamasına geldiği Haziran 2017 tarihine kadar, Tjana Krstić'in, bizim yaptığımıza bir çalışma yaptığından haberimiz olmadı ("Reading Abdallāh b. Abdallāh al-Tarjumān's *Tuḥfa* (1420) in the Ottoman Empire: Muslim-Christian Polemics and Intertextuality in the Age of "Confessionalization", *Al-Qantara* XXXVI 2, julio-diciembre 2015, s. 341-401'da). Krstić'in, risâleyle ilgili tartıştığımız konulara değinmesi risâleyle ilgili yorumlarımızı karşılaştırmak testetmek açısından

İslâm dünyasında, hiçbir zaman müstakil edebi bir tarz olarak ortaya çıkıp bir gelenek halini almamıştır. Bu anlatılar, çoğunlukla entelektüel arkaplana sahip gayr-i müslimlerin ihtida sonrasında kaleme aldıkları reddiyelerin[2] giriş kısmını oluşturmuştur. Özelde Yahudi ve Hıristiyanlara, genelde ise İslâm-dışı bütün dinlere yönelik bir eleştiri olarak müslümanlar ve gayrimüslim mühtediler tarafından kaleme alınan bu tür metinlerin kökenlerini tarihsel olarak Kur'an'ın inişine (yedinci yüzyıla) kadar geri götürmek mümkündür. Ancak yoğun olarak kaleme alınmaya başlandıkları dönem, sekinci/dokuzuncu yüzyıl gibi görünmektedir. En azından günümüze ulaşan veya ulaşmayan ve bu özelliği taşıyan metinlerin kaleme alınmaları bu yüzyıllarda vukuu bulmuştur.[3]

Erken dönem ihtida anlatısı-reddiye literatüründen elimize ulaşan en eski metin, Ali b. Rabben et-Taberî'nin *er-Redd ale'n-nasârâ* adlı eseridir.[4] Bu tarzda kaleme alınmış olan ihtida anlatısı-reddiye karışımı metinler, sonraki dönemlerde (Endülüs ve Osmanlı ve muhtemelen de Hindistan Müslüman devletleri döneminde[5]) Hıristiyan ve Yahudi kökenli mühtediler tarafından yirminci yüzyıla kadar yazılmaya devam etmiştir. Yahudi kökenliler arasında: Samuel el-Mağribî (ö. 571/1175)[6], Sâid Hasan el-İskenderânî (ö.

iyi bir fırsat sundu. Risaleyle ilgili temel konularda farklı düşünsek de, Krstić'in makalesi tezlerimizi olgunlaştırmamıza önemli bir katkı sağladı. Yayın için planlanan sürenin kısıtlığı Krstić'in tezlerini geniş bir şekilde değerlendirmeye fırsat vermemiş olmakla birlikte temel eleştirilerimizi yer yer zikrettik. (İİ-FA)

1 Literatürde bir din içindeki mezhep değiştirmeleri de bu adla adlandırılır. İhtida hakkında genel bir bilgi için bkz. Ali Köse, "İhtida", yıl: 2000, cilt: 21, sayfa: 554-558; İhtida için kullanılan kelimeler ve ihtidaya yol açan faktörler için bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 289-311.

2 İslâm reddiye literatürü hakkında bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiyeler", *DİA*, XXXIV, 521-526.

3 İbn Nedîm'in Fihrist'inde bize kadar gelmeyen ancak büyük kısmı itibariyle, dokuzuncu yüzyılda hâkim bir düşünce olan Mu'tezilî kökenli kişiler tarafından kaleme alınan reddiyeler zikredilir. Bkz. İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, thk. Rıza Teceddüd.(Tahran: 1971), s. 185, 211, 214.

4 Girişte kitabı yazmaktan maksadının, din karşılığında dünyalık satın almak maksadıyla İslâm'a geçmediğini göstermek, kendi bulduğu ve yanlış olduğuna inandığı Hıristiyan inançlarını yine onlara bir nasihat olmak üzere ortaya koymak olduğunu söyler. Bkz. Ali b. Rabben et-Taberî, *Ar-Radd 'Ala-Nasârâ De 'Ali At-Tabari*, edt. I. A. K. Halife, st. W. Kutsch, (Bayrout, Libnan), Toma XXXVI, Fas. 5, 119.

5 Şiileşme öncesi olmasa da sonrası İran'ında reddiye geleneğinin örneklerini bilmemize rağmen doğu İslâm (mesele Bâbürlüler) devletlerinin hâkimiyetleri altında neler yazıldığına dair bir bilgiye sahip değiliz.

6 Samuel Mağribî için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Semev'el el-Mağribî", *DİA*, XXXVI, 488-489.

720/1230)[7], Abdulhak el-İslâmî el-Mağribî (XIV. yy)[8] Abdüsselam el-Muhtedî (ö. 1512'den sonra)[9] Abdülallâm (ö. 1512'den sonra)[10], Yusuf b. Ebu Abdüddeyyân (ö. 1538'den sonra)[11]; Hıristiyan kökenli olanlar arasında ise Abdullah Tercümân (ö.832/1429)[12], Tercümân Murad Efendi (ö. 1585 sonrası), daha yakın zamanlar için ise Abdulahad Davud[13] örnek olarak verilebilir.

İhtida anlatısı-reddiye metinleri genel olarak mühtedinin hem içinden geldiği hem de yeni dahil olduğu dinin mensuplarına, ihtida ediş gerekçelerini anlatmak maksadıyla kaleme alınmışlardır. Bunların çok az bir kısmı hemen ihtida sonrası ve zikredilen maksada uygun olarak yazılmış olsalar da[14], kısm-ı azamı, ihtidanın arkasından epey bir zaman geçtikten sonra ve -istisnalar olmakla birlikte- konjonktürün gereği veya birilerinin isteği üzerine telif edilmişlerdir.[15]

7 Said el-İskenderâni için bkz. *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-memdûd fi'r-redd ale'l-yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi*, (Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), s. 21-24.

8 Abdulhak el-İslâmî için bkz. Dağhan, *a.g.t.*

9 Abdusselam için bkz. *Camilla Adang*, Guided to Islam by the Torah: The *Risāla al-hādiya* by 'Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī *Camilla Adang*, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (ed.) Camilla Adang-Sabine Schmidtke, (Orient-Institu İstanbul: Würzberg 2016), 57-72.

10 Abdulallam için bkz. Camilla Adang, Camilla Adang, "A Polemic Against Judaism By A Convert To Islam From The Ottoman Period: *Risâlat Ilzâm Al-Yahûd Fî Mâ Za'amû Fî L-Tewrât Min Qıbal 'Ilm Al-Kalâm*", *Journal Asiatique* 297.1 (2009), s. 131-151; *Judith Pfeiffer,* "Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebī 'Abdü'd-Deyyān's *Keşfü'l-esrār fī ilzāmi'l-Yehūd ve'l-aḥbār*", Camilla Adang-Sabine Schmidtke (ed.), s. 15-56.

11 Yusuf b. Abdüddeyân için bkz. Fuat Aydın, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi-Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: *Kitâbu Keşfu'l-Esrâr Fî İlzâmi'l-Yehûd Ve'l-Ahbâr*", *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, , (İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları 2017), s. 197-245; *Judith Pfeiffer,* "Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebī 'Abdü'd-Deyyān's *Keşfü'l-esrār fī ilzāmi'l-Yehūd ve'l-aḥbār*", Camilla Adang-Sabine Schmidtke, (ed.), s. 15-56.

12 Tercüman Murad Efendi için bkz. Tijana Krstić, Contested Conversions to Islam *Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, (Stanford-California: Stanford University Press, 2011), s. 1, 43-49.

13 Abdülahad Davud için bkz. Ömer Faruk Harman, "Abdülahad Davud", *DİA*, 177-178; Hasan Darcan, *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülahad Davud*, (Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008).

14 Samuel Mağribî, İfhamu'l-yehûd, Taberî, *a.g.e.*.

15 Bunlara örnek olarak şunlar verilebilir: Halife Mütevekkil'in isteği üzere Ali b. Rabben et-Taberi, *ed-Dîn ve'd-devle*; etrafındaki Müslümanların Yahudilik hakkında bilgi istemesi sebebiyle Abdulhak el-İslâmî, *el-Husamü'l-memdûd*; Abdullah et-Tercümân, *Tuhfetü'l-erîb fî'r-reddi alâ ehl-i salîb*; II. Beyazid'ın isteği ile Abdüsselâm el-Mühtedi, *Risâletü'l-hâdiye*; Kanuni Sultan Süleyman'ın talebi

Bu yazım geleneğindeki ihtida gerekçelerini, din değiştirmeleri (conversion) araştırma konusu yapan din psikolojisi, arasında kişilerin müntesip olduğu dinle ilgili problemlerinin de bulunduğu oldukça farklı etkenler ile açıklamaya çalışır.[16] Yukarıda zikredilen metinleri kaleme alan şahıslar arasında, bilebildiğimiz kadarıyla çok azı, kendi diniyle alakalı bir sıkıntısı ya da toplumsal ilişkilerin bir sonucu olmaksızın din değiştirmiştir.[17] Önemli bir kısmının ihtidası, başından itibaren mensup olduğu dinle alakalı yaşadıkları problemlerin yol açtığı bir arayışın sonunda vukuu bulmuştur. Ebû Abdüddeyyân, Samuel el-Mağribi ciddi bir arayışın, Abdüsselam, Abdulallâm'ınki ise toplumsal durumun bir sonucu gibi görünmektedir. Bu çalışmaya konu olan Atinalı Mehmed b. Abdullah da birinci grup içinde yer alır.

Müslüman olduktan sonraki ismiyle Atinalı Mehmed b. Abdullah'ın bir risâle formunda kaleme alınmış hikâyesi ihtidâ sonrası kaleme alınmış, hem ihtida anlatısını hem de İslâm reddiye geleneğinin ana konularından biri olan tebşiratla[18] ilgili Kitab-ı Mukaddes metinlerini içermiş olması bakımından yukarıda zikredilen ihtida anlatısı-reddiye geleneğinin bir parçasını oluşturur. Ancak diğer metinlerde asıl hedefi reddiye konularını ela alan bir metin kaleme almaktır, dolayısıyla bu metinlerde yazarın ihtida hikayesi bir giriş olmanın ötesine geçmez. Oysa Atinalı Mehmed'in risâlesi aslında tam bir ihtida anlatısı metnidir ve Hz. Peygamberin müjdelenmesiyle alakalı açıklamalar bu kişisel ihtida anlatısının bütününe serpiştirilmiştir. Metinin bu yönüyle, ilk bakışta aralarındaki benzerlikle dikkat çeken Anselmo Turmedo/Abdullah Tercüman'ın *Tuhfe*si[19] ve Yusuf

üzerine Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Kitâbu keşfi'l-esrâr fî ilzâmi'l-yehûd ve'l-ahbâr*; Tercümân Murad Efendi, *Kitâbu tesviyeti't-teveccüh ile'l-hakk*. Osmanlı döneminde ihtidaların gerçekleşme süreçleri hakkında bkz. Kamil Çolak, *On Altıncı Yüzyılda İstanbul'da İhtida Hareketleri*, (Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2000), s. 127-140.

16 Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1997, s. 58. Osmanlı on altıncı yüzyılındaki ihtidaların sebepleri hakkında bkz. Çolak, *a.g.e.*, s. 85-1/4.

17 Samuel el-Mağribî, ihtida sürecine götüren yolun başlangıcını gördüğü iki rüyaya götürür. Ancak onun eğitim aldığı hocaların büyük kısmının Müslüman olması ve toplumsal hayatını Müslümanların kuşattığı dikkate alındığında toplumsal ve kültürel şartların etkisini de gözden uzak tutmamak gerekir.

18 Kur'an'da zikredilen, Yahudilerin ve Hıristiyanların kutsal metinlerinde Hz. Peygamber'in geleceğinin müjdesinin bulunduğuna dair ifadelere dayanarak, söz konusu dinlerin kitaplarında bunun karşılığını bulma.

19 Abdullah Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fî reddi alâ ehli salîb*. (Mısır: Matbaatü't-temüddün, Mısır ty). Tercümesi için bkz. Tercüman, Abdullah, *Hıristiyanlığa Reddiye*. Mehmet Zihni Efendi'nin çevirisinden Türkçeleştirme, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1965).

b. Ebû Abdüddeyyân'ın *Keşf*'inden[20] belirgin bir şekilde farklılaştığı söylenebilir.

Hikaye Sahibinin Hayatı

Osmanlı dönemi biyografi kitaplarında Atinalı Mehmed'e dair herhangi bir bilgi tespit edilemediği için Atinalı'nın hayatı hakkındaki yegâne kaynağımız, anlatının bizzat kendi ağzından birinci tekil şahıs formunda yeraldığı risâle'de yer verilen bilgilerdir.

İhtida öncesi isminin ne olduğunu bilmediğimiz yazar, risâlenin hâtime kısmında, Sultan Ahmed'in huzurunda müslüman oluşunun akabinde bizzat Sultan tarafından isminin Mehmed olarak değiştirildiğini söyler. Giresun yazmasının kapak sayfasında yazar ismi Atinalı mühtedi Mehmed, Ali Nihat Tarlan'ın kütüphane kaydında ise Kadı Mahmud b. Hasan Atinalı şeklinde yer alır. Tarhan'ın kütüphane kaydındaki bu isimlendirme, anlaşıldığı kadarıyla metnin hikaye sahibinin doğum yerinin, anlatının bütününde olduğu gibi birinci tekil sahıs formunda Atina şehri olarak zikredildiği giriş kısmı ve metnin sonunda yeralan tahrir kaydı dikkate alınarak yazılmıştır. Halbuki Atinalı'nın isminin Müslüman olduktan sonra Mehmed olarak değiştirildiği metin içerisinde açıkça belirtilir. Nüshaların bir kısmında risâle sahibinin isminin baba adı verilerek Mehmed b. Abdullah şeklinde zikredilmesi, ihtida edenlerin künyesinin İbn Abdullah[21] şeklinde kaydedilmesi şeklindeki yaygın uygulama dikkate alındığında, anlaşılır bir durumdur. Reîsülküttâp nüshası başlığında Ḥabîbullâh şeklinde isimlendirilmesi bu bilgiyle çelişmez. Çünkü bu muhtemelen Atinalı'nın daha sonra onunla tanındığı bir lakapdır.

Risâle'de geçen ihtidâ hikayesinin sahibi on altıncı yüzyılın ikinci yarısında Atina'da doğmuştur.[22] Çocukluğundan otuz beş-kırk yaşlarına[23] kadar

20 Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Kitâbu Keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-yehûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, nr. 171/30b-31a.

21 Bu çalışmada yer yer kendisinden söz edilen Tercüman Murad'ın tam isminin Murad b. Abdullah olması gibi. Hz. Peygamberin babasının ismi olmasından dolayı, Müslümanlar arasında yaygın olarak kullanılmasına rağmen, belgelerde baba ismi Abdullah olarak zikredilenlerin büyük bir kısmının mühtedi kişiler olduğuna dair bkz. Alparslan Demir, "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda İhtida Hareketleri", *Gazi Türkiyat*, sayı 4, (Güz 2009), s. 199-205.

22 "(…) masḳat-ı re'si ve menşe-i vücûdı menba'-ı 'ulûm-i ḥikemiyye olan şehr-i Atina olub …", Risâle Transkripsiyon metni [2]

23 Bu onun, "tufûliyyetimden gāyet-i eyyâmi'l-bîz-i kühûlete varınca" ifadesinde yer alan "*kuhûlet*" hakkında *Ahteri-i Kebir* sahibinin,: "Otuz yaşından tecavüz etmiş ve saçına aklık karışmış", açıklamasını yapmasından hareketle ileri sürülmüş bir yaştır. *A.g.e.*, (İstanbul: 1310), s. 220.

Hıristiyanî ilimleri ve Yunan bilimlerini (funûn-ı yunân) okumuştur[24]. Anadili Yunanca olan Atinalı'nın, dört sene kadar Roma'da kalması, oradaki rahipleri yakından izleyerek dini-ilmi konulardaki genel yaklaşımları hakkında değerlendirmelerde bulunması,[25] Latince İncil tercümelerinden söz etmesi ve özellikle yine Osmanlı toprakları dışında, muhtemelen Roma çevresinde Konfesor görevinde bulunan bir Hristiyan din adamıyla tartışmalar yapmış olması göz önünde bulundurulduğunda Latince bildiği de söylenebilir.[26] Atinalı felsefi ve dini ilimler konusundaki derinliğini ifade etmek üzere, okuduğu felsefî-dînî metinlerde gördüğü anlaşılması güç bazı meseleler hakkında ileri gelen ilim ve din adamlarıyla yapmış olduğu tartışmalara, bu tartışmalar sonucu muhaliflerine galip geldiğine ve onların takdirlerini kazandığına işaret eder.[27] Ancak özellikle dini konularda yaptığı tartışmalarda muhaliflerinin verdiği cevaplar kendisini ikna etmemiş, bunun üzerine semavi kitapları tetkike yönelmiş ve sonuçta Tevrat, Zebur ve İncil'de Hz. Peygamberin nübüvvetini, dininin ve şeriatinin ebedi olduğunu tasdik eden bir çok nass bulmuştur.[28] Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında tespit ettiği ve gelmesi vadedilen kişiyle alakalı metinlerin her iki dini grup tarafından da yanlış yorumlandığını görmüştür.[29]

Atinalı, bu metinlerin Hz. Peygamber'de karşılık bulduğuna dair kanaati gittikçe artsa da, dinini terk edip İslâm'a girmeğe cesaret edemez; nihai kararı Rum memleketlerinin tanınmış rahipleriyle istişareye bırakır: "Lâkin bi'l-külliyye âyîn-i dîrîn-i me'lûfı terk u ferâġ ve zünnâr-gosel küfr olmağla yek-sere nûr-i İslâm ile efruḫte-çerâğ olmağa cesâret idemeyûb bu kârın ḥuṣûl-i fercâmın diyâr-ı Rûm'un meşâhir-i rehâbîni ile istişâreye

24 Risâle Transkripsiyon metni [6-7]. Krstić "17. Yüzyılın başlarında Atina'da, en tanınmış hocası eğitimini Padua'da tamamlamış olan neo-Aristocu Teofilos Koridalleous olan bir okul kurulmuştu. Görünüşe bakılırsa Mehmed b. Abdullah da bu dönemde Atina'da eğitim görmüş bir grup Ortadoks hümanist din bilginlerinden biridir", der. Krstić, *a.g.e.*, s. 168. Dolayısıyla da Mehmed'in Aristocu bir yaklaşıma uygun bir eğitim aldığını söylemek ister. Bunu hem burada Türkçe çevirisinden alıntı yapılan doktora tezinde hem de, Mehmed b. Abdullah'la alakalı yayınlamış olduğu ve burada çokça atıfta bulunduğumuz "Reading..." adlı makalesinde tekrarlar. Ancak bu okulla Atinalı Mehmed'in Hıristiyan olduğunda gördüğü eğitimin içeriği arasında bir ilişki kurulamaz. Zira okul on yedinci yüzyılın başlarında kurulmuştur, oysa Atinalı söz konusu tarihte, eğitimini tamamlamış ve kırkın üzerinde bir yaşta olması gerekiyor. Bu yüzden Krstić'in açıklaması, anakronik bir açıklama gibi görünmektedir. Theophilus Corydalleus (1563-1646) ve kurduğu okul hakkında bkz. Krstić, "Reading...", s. 354.

25 Risâle Transkripsiyon metni [57]

26 Risâle Transkripsiyon metni [59].

27 Risâle Transkripsiyon metni [7]

28 Risâle Transkripsiyon metni [11]

29 Risâle Transkripsiyon metni [54-55]

ḥavâle itdim".[30] Burada yaptığı tartışmalar da, ne Hıristiyanlıkta kalması ne de onu terk ederek Müslüman olması hususunda tereddütlerini izale etmeye yetmez. Aklına, meselenin tam bir vuzuh kazanması için Hıristiyanların her türlü problemlerini çözen Papa'nın mekanı, Osmanlılarda Kızılelma[31] olarak adlandırılan Büyük Roma/Rumiyye/Vatikan'a gitmek gelir. Burada dört yıl gibi nispeten uzun bir süre yakından izlediği din bilginlerinin de kendi ifadeleriyle iflah olmaz bir şekilde yoldan çıktıları kanaatine ulaşır.[32]Anlatıdan anlaşıldığı kadarıyla Atinalı, Osmanlı topraklarında (Diyâr-ı Rûm) kendini daha özgür hissetmektedir, din değiştirmenin kolay bir karar olmaması dışında, bu kararı vermesi durumunda hayatına yönelik bir kaygı taşımaz. Bu yüzden olsa gerek Roma'da bulunduğu süre içerisinde yalnızca gözlem yapmakla yetinir. Ancak uzun süre bir bekleyişten sonra Osmanlı topraklarında yaşayan din adamlarıyla yaptığı tartışmaların ardından, Hristiyan dünyasında, Roma'da bulunan din adamlarıyla yapacağı tartışmaların sonucuna ertelediği karar için vaktin geldiğine inanır. Buradaki dini hayatın yerleşik bir kurumu onu bu tartışmayı yapma konusunda cesaretlendirir. Rumcada "Pnimatikos" (Pnuematikos/πνευματικός) ve Freng lisanında "Kanfesar" (Konfesor/Confessor) şeklinde adlandırılan dini görevi temsil makamında olan bir rahibin varlığını öğrenir[33]. Onun tanımlamasına göre Konfesor olarak görev yapan kişi sözüne güvenilir, itikadı ve ameli yerinde, mezhebi/dini bilen yaşlı bir kişi olup, insanların dini ve dünyevi işlerinde karşılaştıkları problemlerini çözdüğü gibi, görevi gereğin kendisine danışmak için gelen kimsenin sırlarını -öldürülmeyi gerektiren bir suç işlemiş bile olsa- saklamak zorundadır. Atinalı herkesin istişare için başvurduğu bu rahibin yanına gider. Manasını açıklığa kavuşturmak için peşine düştüğü Kitab-ı Mukaddes nasslarını ona da söyler. Rahip bu metinlerin anlamlarının açık olduğunu; başka anlamlar verme ihtimali olmadığını; ancak geleneği korumak için tevil edilmiş olduğunu, söyler: "...ẓâhir bu ḥurûf u elfâẓın me'ânî-i mevżû'ası müte'ayyindir. Ma'na-i âhar taḥmîline imkân yoḳdur. Pes bu taḳdîrce mâ-ṣadaḳ-ı nuṣûṣ ma'a kat'i'n-naẓar 'ani'l-'avârıż kim idüği ma'lûm u manṣûṣdur. Ṣiyânet-i pedâran içün kenef-i te'vîle ilticâ olunmuşdur". Konfesor kendisine dininde sebat etmesini telkin eder, ancak Müslümanlığı seçmesi ve bunu bu diyarda açıkça ilan etmesi durumunda ölümle cezalandırılacağı uyarısında bulunarak, kararı kendisine bırakır:

30 Risâle Transkripsiyon metni [53]
31 Türk ve Osmanlı kültüründeki Kızılelma hak. bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Kızılelma", *DİA*, XXV, 559-61.
32 Risâle Transkripsiyon metni [57]
33 Risâle Transkripsiyon metni [59]

"... murâdın ise fe-bi-hâ ve-illâ diyâr-ı Frenciyyede perde-ber-endâz âyîn olub 'alem-efrâz-ı dîn-i İslâm olmaḳ fedâ-yı ser itmeğe mevḳûfdır; sen bilürsün" diyicek ma'lûmum oldu ki ...".[34]

Atinalı bu tartışmadan sonra artık kararını verir ve hızlı bir şekilde İslâm Kutbunun Merkezi olan Dâru'l-Hilâfet-i Kostantiniyye'ye gelir. Sultan Ahmed'in hocası vasıtasıyla huzura çıkar ve Müslüman olur. Bizzat sultan kendisine Mehmed ismini verir. Yüksek bir eğitime sahip olan Atinalı Mehmed, okuyucunun da beklentisini dile getirir bir tarzda, aslında en büyük arzusu olan, Saray'da eğitim gördükten ve İslâm dinini iyice öğrendikten sonra kendisine uygun bir görev verilmesine, Türkçeyi hiç veya yeterince konuşamıyor olmasının engel olduğunu söyleyerek anlatısını sonlandırır. Atinalı'nın daha sonraki yaşamı hakkında, Risâle'nin Reisülküttap nüshasında'da yeralan "Kapıcı" nitelemesi, başka örneklerde de olduğu gibi, geçimini temine etmek üzere kendisine "Kapıcılık" ünvanı verilmiş olduğu şeklinde bir değerlendirmeye imkan verir.[35]

Sultan Ahmed zamanında olduğu kesin olmakla birlikte ne zaman ve yaklaşık kaç yaşında ihtida etmiş olduğuna dair bir şey söylemek ancak, risalede verilen bilgilerden hareketle -ve tahmini olarak- mümkün olabilir: Atinalı 35-40li yaşlardayken dini bir arayış içinde Rum memleketlerinde dolaşır. Dört yıl Vatikan'da kalır. Sultan Ahmed zamanında ve onun hocası vasıtasıyla, divanda Müslüman olur. Atinalı'nın Sultan'ın huzuruna kabulünde Sultan hocasının aracı olduğu risâlede zikredilir, ancak ismi yeralmaz. Kaynaklarda Sultan Ahmed'in hocası olarak Mustafa Efendi tespit edilebilirse de, kaynaklar isim dışında Mustafa Efendi hakkında bilgi vermez. Sultan Ahmed zamanında iki tane Mustafa Efendi'nin ismini tespit etmek mümkündür: Bunlardan birincisi iki kez şeyhülİslâmlık makamına getirilen Ebülmeyâmin Mustafa Efendi (ö. 1606)[36] diğeri ise, 1608'de padışahın imamı ve aynı zamanda bir tarihçi olan Safi Musafa Efendi'dir (ö.1616)[37]. Ancak her ikisinin de padişaha hocalık yaptığına dair bir bilgi bulunmaz. Safi Mustafa Efendi'nin padişah imamı olduğu bilgisinden hareketle onun aynı zamanda padişah hocası olabileceği ihtimali kabul edilebilirse Atina-

34 Risâle Transkripsiyon metni [61]

35 İhtida eden Sabatay Sevi'ye de kapıcılık görevi verilmiştir. Bkz. Erhan Afyoncu, *Sahte Mesih*, *Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu, Sabatay Sevi ve Yahudiler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013), 145. Aynı bilgi ancak bir başka kaynak için bkz. a.*g.e.*, dipnot 144.

36 Ebülmeyamin Mustafa Efendi hk. bkz. Mehmet İpşirli, "Ebülmeyâmin Mustafa Efendi", *DİA*, X, 362-363.

37 Safi Mustafa Efendi ve imamlığı için bkz. Bekir Kütükoğlu, XXXII, 471-472.

lı'nın ihtidasının 1608-1616 arası bir dönemde vukuu bulduğu[38], bu esnada (arayışa başlama yaşı 35-40, Rum memleketlerinde dolaşma+dört yıl Vatikan'da kalma süresi dikkate alındığında) 45-50 yaşlarda olduğu, buna bağlı olarak da 1560lı yıllar doğmuş olduğu tahmin edilebilir.

Risâlenin İsmi ve Yazıldığı Tarih

Risâle'nin bugün elimizde bulanan nüsha sayısı dörttür. Bizim kullandığımız üç nüshanın hiçbirinde, risâle metnin içinde, yazar tarafından risâleye bir ad verildiğine gösteren bilgi yer almaz[39]. Kütüphane kataloglarında yer verilenlerle nüshaların başında yer alan isimler de birbirinden farklıdır.

Görünüşe göre en eski ve yüzden de transkripsiyonda esas aldığımız nüsha olan Reisülküttap'da 800 numara ile kayıtlı risâlenin ismi katalogda *Atinalı Kapucının Müslüman Olması Hakkında Risâle*; içeride metnin ilk sayfasında (154b) ise *Atinalı Kapucı Habibullahın Evsâf'ın Tevrat ve İncil ve Zebur'da Görüb İmâna Geldiğidir*[40] *şeklinde yer alır*. Ali Nihat Tarlan'da 144 numarada bulunan ikinci nüshanın ismi kütüphane kaydında, *Hz. Muhammed'e Dair Tevrat, Zebur ve İncil'deki Nassların Tercümesi, Kadı Mahmûd b. Hasan Atinalı* şeklinde iken risâlenin ilk sayfasında (58a) *Risale-i Garibedir ki Ahbâr-ı Nasârâ'dan Biri İslâm Şerefiyle Müşerref Olub İncîl ve Tevrat ve Zebûr'da Hazret-i Risâletin Hakkında Vâki' Olan Nusûsu Cem İyleyub Terceme itmişdi* olarak zikredilir. Tarihsiz olan Giresun Yazmaları 171/3 numarada bulunan risâlenin[41] kütüphane kaydındaki ismi *Risâle-i zikr-i nusûs* iken, kapak sahifesinde *Müslümanlıktan Hıristiyanlığa* şeklinde yer alır. Aynı risâle hakkındaki bu farklı isimler, metnin içinde risalenin adının zikredil-

38 Krstić Mehmed b. Abdullah'ın ihtidasını Sultan Ahmed'in başa geçtiği 1603; Mustafa Safi Efendi'nin padişah imamı olduğu 1608 arası bir tarihte olduğunu söyler. Krstić, "Reading ...", s. 353.

39 Dördüncü nüshayı, Krstić kullanır. Ancak yazarın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla –kendisinden birazdan söz edilecek olan risâlenin yazılış tarihiyle, sembolik bir anlamı olan bir ifadeden başka-elimizdekilere ilave edilecek bir bilgi var görünmemektedir.

40 Bu nüshadan haberdar eden Betül Avcı'ya teşekkür ediyorum. Atinalı ile ilgili şimdiye kadar üç çalışma yapılmıştır. Burada kendilerine bolca atıfta bulunulan Krstić'in iki metni (bunlar için bkz. bu elinizdeki çalışmanın farklı yerleri) ve Avcı tarafından, metnin kısaca içeriği ve nüshaları hakkında bilgi verdiği çalışmadır. Betül Avcı, "Atinalı Mehmed", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 10. Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)*, eds. David Thomas et al., (Leiden: Brill) (forthcoming).

41 Krstić, bu nüshanın on dokuzuncu yüzyıla ait olması gerektiğini söyler. Bkz. ""Reading Abdallāh b. Abdallāh al-Tarjumān's *Tuḥfa*", s. 353, dipnot 37.

memesinden kaynaklanmış olmalıdır. Risâlenin yazıldığı tarihe hakkında elimizdeki üç nüshanın hiçbirinde metin içinde bilgi verilmez. Bizim ulaşamadığımız Viyana nüshasını kullanan Krstić risâlesinin yazılış tarihi olarak "İncil'in 23. yılı"nı zikredildiğini; ancak -metnin yazıldığı dönem kesin olduğuna göre, haklı olarak- bunun sembolik değeri olan tarih olduğunu söyler.[42] Diğer taraftan Viyana nüshası Krstić'in notlarından anlaşıldığı kadarıyla diğer nüshalar içinde çok sayıda belirgin hataların yeraldığı bir nüshadır. Dolayısıyla elimizdeki nüshalardan açık bir şekilde tespit edebileceğimiz en eski tarihi taşıyan nüsha Reîsülküttâb (R.) nüshasıdır. 1625 tarihli tahrir kaydı taşıyan R. ve 1626 tarihli tahrir kaydı yeralan Ali Nihat Tarhan (A.) nüshaları aynı zamanda risalenin sonunda müellifin Kadı Mahmud olarak belirtildiği nüshalardır. R. nüshasında ise A.'dan farklı olarak Tahrir kaydı risalenin "temme" kaydından sonra metne verev bir şekilde, risale metnindeki hattan biraz farklı ancak oldukça itinalı bir şekilde kaydedilmiştir. İçerdiği nispeten çok sayıdaki hata sebebiyle A. nüshasının müellif nüshasına oldukça uzak olduğunu söyleyebiliriz. R. nüshasının ise Kadı Mahmûd tarafından yazılmış, veya diğer nüshalara nazaran oldukça az sayıda da olsa bazı hatalar içermesi sebebiyle, bir başkası tarafından müellif nüshasından istinsah edilip Kadı Mahmud'a arzedilmiş olması ve "temme" kaydından sonra Kadı Mahmud'un kendisini müellif olarak nitelendirdiği tahrîr kaydının da eseri kompoze eden Kadı Mahmûd'a ait olması oldukça güçlü bir ihtimaldir. Diğer taraftan bu nüshanın istinsah olma ihtimali dikkate alındığında asıl nüshanın yazımı 1625 yılından öncesi bir tarihte sözkonusu olmalıdır. Bununla ilgili olarak ise ancak risale metninin içeriği üzerinden bir tahminde bulunulabilir: risâle metninde Sultan Ahmed'den "merhum ve mağfûr leh" şeklinde sözedildiğine göre, risalenin muhtemel asıl nüshası Sultan Ahmed'in vefat tarihi olan 1617 ile 1625 yılları arasındaki bir tarihte yazılmış olacaktır.

Risâlenin Nüshaları

Daha önce zikredildiği gibi risâlenin günümüze ulaşan dört nüshası vardır. Bu çalışmayı hazırlarken Avusturya Osterreichische Nationalbibliothek'deki hariç üç tanesi elimizde bulunmaktaydı. 1625 tarihli Reisüllküttap nüshası, farklı konuları içeren bir mecmuanın içinde 154b-160b arasında yer alır. Okunaklı celi-sülüs ile yazılmış olup; her sayfa on dokuz satırdan oluşmaktadır. Metin içinde yer verilen şiirleri ayırmak için, son sayfada bir kez kullandığı *kıta* dışında *nazm* ve *nesr* ifadeleri kırmızı mürekkeple ya-

42 Krstić, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıl*, çev. Ahmet Tunç Şen, Kitapyayınevi, İstanbul 2015, s. 167.

zılmıştır. 160b'nin sonunda *temme* kaydından sonra metne yatay bir şekilde tahrir kaydı yer alır.[43]

1626 tarihli Ali Nihat Tarlan nüshası, Nevi Efendi'nin *Netâyicü'l-fünûn*u dışında diğer edebi nitelikli metinlerin de yer aldığı bir mecmua içinde, 58b-60a arasında yeralır. Metin aynı sayfadaki bir önceki metinden yalnızca çizgi çekilerek başlar; rika hattıyla ve sayfaya çapraz olarak, her sayfada farklı satır sayılarıyla kaleme alınmıştır. Reîsülküttâb nüshasında yalnızca *nazım* ve *nesr* ifadelerinde gördüğümüz kırmızı hatla yazım bu nüshada *mısra* ve *beyt* ifadeleri için de kullanılır, yine Kitab-ı Mukaddes'den yapılan alıntıların üstü kırmızı çizgiyle çizilmiştir. İlk nüshada olduğu gibi bu nüsha sonunda da tahrîr ve tarih kaydı yer alır[44]. Üçüncü nüsha Giresun Yazmaları'nda 171/3 numara ile kayıtlı, Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân *Reddü İtikâdât-ı Yehud* ve Abdullah et-Tercüman'ın *Tuhfetü'l-erîb fi'-reddi alâ ehl-i salîb* eserlerini de içeren bir mecmuada yer alır. Metin celi-sülüs ile yazılmıştır. Üst kısmı neme maruz kalmış olmasına rağmen yazıyı okumayı engelleyecek düzeye ulaşmamıştır. Başlangıç sayfası 14, sonuç sayfası 15 diğer sayfalar ise 17 satırdan oluşur. Metin içindeki Kitab-ı Mukaddes iktibaslarının üzeri kırmızı mürekkeple çizildiği gibi, şiirleri metinden ayırmak için kullanılan *nesr* ve *beyt* kelimeler de kırmızı ile yazılmıştır. Yukarıdaki iki nüshadan farklı olarak metnin sonunda tahrîr ve tarih kaydı yer almaz. Giresun 171 numara ile kayıtlı olan bu nüshanın son sayfasında diğer nüshalarda bir şiirin bulunduğu yer boş bırakılmıştır[45]. R. ve A.'dan farklı bir şekilde "Fa-llâhu'l-mu'în^{u} ve 'aleyhi't-tekilân^{u} ve hüve'l-müste'ân^{u}." şeklinde biter; diğer iki nüshadan farklı olarak bu nüshanın hâşiyesinde (47a, 48b, 49a) asıl metinde verilenlere ek olarak Tevrat, Zebur ve İncil'den Arapça alıntılar kaydedilmiştir.

Risâlenin Müellifi Meselesi

Risâlenin başından *temme* ifadesine kadar birinci tekil şahıs formunda anlatılmış olmasından hareketle, risâlenin Mehmed b. Abdullah tarafından yazılmış olduğu akla gelse de, risâlenin mevcut haliyle ona izafe edilme-

43 "Harertuhu bi'l-ibrâm fî şehri's-siyâm mine'ş-şuhûri sene hams ve selâsîne ve elf ve ene'l-fakîru Mahmûd b. Hasan el-Kâdı müellifuhu", 60a.

44 "Fa-llâhu'l-mu'în^{u} ve 'aleyhi't-tekilân^{u} ve hüve'l-müste'ân^{u}. Ḥarrertu-h^{û} bi'l-ibrâm^{i} fî şehri'ṣ-ṣıyâm^{i} min şuhûr^{i} sene$^{t\text{-}i}$ erba'a^{tin} ve s̱elâs̱în^{e} ve elf^{in} mine'l-hicreti'n-nebeviyye^{ti} 'aley-h^{i} afżalu't-taḥiyye^{ti} ve ene'l-faḳîr^{u} Maḥmûd bin Ḥasan el-Ḳâdî mü'ellifu-h^{û}", 160b/66".

45 Ancak bu iddiada ihtiyatlı olmak gerekiyor. Çünkü Reisülküttap ve Ali Nihat Tarlan'ın son sayfalarında aynı yerde "kıta" ifadesine yer verildiği halde, Giresun yazmasında burası boştur. Bu yüzden de, "fallahu…" kısmının Ali Nihat Tarlan'da yer alması bir zühul eseri olabilir.

sini engelleceyek bazı önemli hususlar bulunmaktadır:Birincisi: Risâlenin sonunda hikâye sahibinin, kendisine "uygun bir nimetle taltif" edilmenin yolunu açması beklenen, sarayda eğitime dahil olabilecek düzeyde veya hiç Türkçe bilmediğinin ifade edilmesidir: "Nihayetü'l-emr zebân-ı Türkî taḥrîkine iḳtidârım yoğidi". Bu sözü söyleyen birisinin, edebi değeri oldukça yüksek, Arapça ve Farsça'nın mezcedildiği, yer yer ağır bir Türkçeyle yazılmış bir metin kaleme almış olması, ayrıca metinde ancak ileri düzey eğitim görmüş kişilerin aşina olabileceği (Mevlana, *Mesnevi*; Nizami Gencevi, *Hüsrev u Şirîn*; Hilâlî Çağatayî *Şah u Derviş* gibi) kaynaklardan derlenmiş şiirlere yer vermesi mümkün gözükmemektedir.

Mehmed b. Abdullah'ı risâlenin yazarı olarak kabul etmeyi engelleyen ikinci husus Reisülküttap ve Ali Nihat Tarlan yazmalarının sonunda yer alan: "Fa-llâhu'l-mu'în^{u} ve 'aleyhi't-tekilân^{u} ve hüve'l-müste'ân^{u}. Ḥarrer-tu-hû bi'l-ibrâmi fî şehri'ṣ-ṣıyâmi min şuhûri senet-i erba'atin ve s̱elâs̱în^{e} ve elf^{in} mine'l-hicreti'n-nebeviyye^{ti} 'aley-h^{i} afżalu't-taḥiyye^{ti} ve ene'l-faḳîr^{u} Maḥmûd bin Ḥasan el-Ḳâdî mü'ellifu-hû" ifadesidir. Burada metni yazdığını söyleyenin ismi ile, ihtida eden ve ihtida sürecinin birinci tekil şahısla metinde hikaye edildiği kişinin ismi arasındaki tutarsızlık sözkonusudur. Üç nüshanın üçünde de ihtida edenin ismi "Mehmed" ve Reisülküttap ve Ali Nihat Tarlan nüshasında da metni yazdığını söyleyen Kadı Mahmud b. Hasan[46] olarak zikredilir.

Risâlenin müellif konusunu problemli hale getiren bu iki husus gözönünde bulundurularak konuyla ilgili aşağıdaki ihtimaller sözkonusu edilebilir:

Birincisi ve aşağıda örneklerle temellendirileceği şekilde kanaatimizce en güçlü olanı, Mehmed b. Abdullah'ın yaşadıklarını, Kitab-ı Mukaddes ve Yunanca bilgisini medrese eğitimi görmüş ve edebi zevk ve kabiliyete sahip birisiyle paylaşmaş olmasıdır. Yani, Atinalı'nın anlatısı, tahir kaydında adı açıkça müellif olarak kaydedilen Kadı Mahmud tarafından kompoze edilmiş dönemin edebi zevkine hitap eden bir risâleye dönüştürülmüştür.[47] Risaleyi yazdığını söyleyen kişinin kendisini "kadı" olarak nitelemesi[48], metnin düzeydeki edebi nitelik ve aşağıda göstereceğimiz şekilde bir hukuk metninden yapılan alıntıya uygun düşmektedir[49].

46 Bkz. Reisülküttap 160b; Ali Nihat Tarlan 60a; Giresun 52b.

47 Bu tarza örnek olmak üzere Nevi Efendi'nin *Netâyicü'l-funûn* adlı eserine ve on yedinci yüzyılda Nevîzâde Atâyî'nin *Şakâyık*'a yazdığı *Zeyl*'e bakılabilir.

48 "Maḥmud b. Ḥasan el-Kâżî mü'ellifuhû".

49 Mehmed b. Abdullah'ın risâlenin yazarlığı meselesi ve çözüm önerisi olarak burada teklif edilen yaklaşım, Krstić'in metnine ulaşmadan önce İrfan İnce tarafından teklif edilmiştir.

Diğer taraftan daha düşük bir ihtimal olmakla birlikte, metnin yazılma tarihi esas alındığında, Atinalı Mehmed'in ilerlemiş yaşına nispetle kısa sayılabilecek bir sürede risâleyi tek başına kaleme alacak düzeyde Türkçe öğrendiği, dolayısıyla metnin bütünüyle Atinalı Mehmed'in kaleminden çıktığı düşünülebilir; keza kanaatimizce en son düşünülebilecek bir ihtimal, Krstić'in dile getirdiği şekliyle, metnin kurgusal bir Atinalı Mehmed b. Abdullah üzerinden birkaç yazar tarafından masa başında üretilmiş olmasıdır.[50]

Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi metinde Kadı Mahmud b. Hasan tarafından yazıldığını gösteren tahrir kaydı ve Mehmed b. Abdullah'ın metnin yazıldığı tarihte yeterli düzeyde Türkçeye bilgisine sahip olmadığını bizzat söylemesi, yaşanan sürecin ve bununla ilgili verilen bilgilerin gerçekliğini ve ona aidiyetini yadsımak için yeterli kabul edilemez. Ancak bu, metnin bizatihi hikayenin sahibi tarafından kaleme alınmış olmasını kabülü zorlaştırır.

Eserin kurgusal bir hikaye üzerinden üretilmiş olması değerlendirmesiyle ilgili olarak şuna değinmeden de geçemeyeceğiz. Krstić'in bunun İslâm tarihinde örnekleri olan bir durum olduğu iddiasını ihtiyatla karşılamak gerekir, zira İslâm reddiye geleneğinde bu tür örneklere pek rastlanmaz ve bu, daha çok Hıristiyan rediye geleneğinin bir tarzıdır.[51] İkinci olarak, bunu yazan kişi eğer bir mühtedi değil ise Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarından yaptığı nakiller için Yunanca Kitab-ı Mukaddes'e bizzat müracaat etmesi gerekirdi. Zira metnin kaleme alındığı döneme kadar yazılmış olan reddiyelerdeki Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan metin nakilleri asıl metinlerin neredeyse birebir aynısı haline gelmiş olmasına rağmen, Yunanca bilen ve alıntılarını Grekçe Tevrat ve İncil metninden yapan reddiye yazarı bu tarihe kadar yoktur[52]. Risâlede Grekçe kaynaktan alınmış olan metinlerin oku-

50 Krstić, a.g.m., s. 364.

51 Bunun için Mehmet Aydın'ın *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konularına* David Thomas'ın editörlüğünü yaptığı "Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History" serisindeki ilgili yerlere ve aşağıda zikredilen Camilla Adang-Sabina Schidtke'nin Osmanlı dönemine Yahudilere karşı yazılmış olan reddiyelerle alakalı çalışmalarına bakılabilir. Hıristiyanlarda kurgusal Müslüman şahıslarla dini tartışmalar ise oldukça yaygındır. Bunu en eski örneği Yuhanna ed-Dimeşki'nin İslâm karşıtı yazılarıdır. ed-Dimeşki ve bu yazısı hakkında bkz. "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, sayı 2 (2001). 23-54. Keza dokuzuncu yüzyılla tarihlenen ve Batı İslâm algısının oluşmasında önemli bir rol oynaya *Risâletü'l-Kindî*'nin böyle bir metin olduğuna dair bkz. Fuat Aydın, *Batı İslâm Algısının Arkeolojisi*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 211.

52 Bu tür örnekler için bkz. on altıncı yüzyılda yazılmış olan Yahudi karşıtı reddiyeler için bkz., Sabina Schmidtke-Camilla Adang, "Ahmad B. Mustafa Tash-

nuşları Osmanlıcanın imkanları kullanılarak verilmeye çalışılmıştır. Daha önceki reddiye yazarları arasında Yunanca alıntılar yapan ve buların Arap harfleriyle okunuşlarını yazan kimse olmadığı gibi, söz konusu tarihlerde, bildiğimiz kadarıyla, Osmanlı ülemasının bu tür dillere aşina olduklarını gösterecek şekilde yazılmış yeteri kadar örnek bulunmamaktadır.[53]

Diğer taraftan Atinalı alıntılarında, farklı metinleri bir araya getirdiği, alınan metinlerin orijinal hallerinden bazı sapmalarla naklettiği, az da olsa dil hatası yaptığı dikkate alındığında, alıntıları ezberlemiş olduğu ve hafızasından naklettiği anlaşılmaktadır.[54] Bu durum, bir mühtedi olmamakla birlikte, Osmanlı ülkesinde, özellikle eserin kalema alındığı yer olan İstanbul'da yaşayan bir Hristiyan din adamının bu alıntılar konusunda eserin müellifine yardımcı olduğu varsayımını da oldukça zayıflatmaktadır. Zira böyle bir profesyönel yardımda bulunan/hizmet veren kişinin nakiller konusunda daha dikkatli olması beklenirdi. Dolayısıyla metinde anlatılan ihtida hikayesinin tamamen kurgusal olduğu tezini kabul etmeyi zorlaştıran tek şey bunun oldukça spekülatif bir değerlendirme olması değildir; yukarıda zikredilenlere ek olarak, risâlede yapılan Grekçe alıntılardaki tasarruflara, Grekçe metinlerin yazımının yansıttığı telaffuzun risalede belirtildiği şekliyle hikaye sahibinin Atinalı olması bilgisiyle uyuşmasına, metindeki ilk Grekçe alıntının oldukça dikkat çekici bir şekilde bu sözü söyleyen kişinin kültürel arkaplanını gösteriyor olmasına işaret edebiliriz.[55]

kubrizade's (D. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism", Al-Qantara XXIX 1, enero-junio de 2008, s. 79-113; Sabina Schmidke, "The rightly guiding epistle (al-Risala al-hadiya) by Abd al-Salam al-Muhtadi al-Muhammadi: a critical edition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009): 439-470.

53 Mesela Taşköprîzâde *Risâle fî reddi'l-yehûd* adlı eserinde Yahudi kutsal kitabından alıntılar yapar. Bunun için bkz. Sabina Schmidtke-Camilla Adang, a.g.m., s. 79-113; Osmanlı ulemasının Yunanca metinleri Osmanize (Osmanlıca harflere okunuşlarını yazma) etmelerinin nadir bir örneği olarak elimizdeki nadir örnekler için bkz. Derviş Ali el-İncîlî, *en-Natu'un-nebî fi'l-inîl*, Fatih 25/30, 1a-23a. Derviş'in metniyle alakalı yapılmış bir son bir çalışma için bkz. Monika Hesenmüller, "Die Beschreibung Muḥammads im Evangelium. Eine Muslimische Christenaus dem osmanischen Reich (Anfang 18. Jhdt.) Polemik gegen die", Adang-Schmidtke, *a.g.e.*, s.83-197; Feylosof Abdullah et-Trabzonî, *Risâle Fî Reddi'l-Milletin'in-Nasrâniyye Bi'l-İncîl Min Kibeli İlmi'l-Kelâm*, Lala İsmail 261, 1a-28a ve metin hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Muhammet Tarakçı, "Iskandar Ibn Aḥmad's Epistle In Refutation Of Christians", https://doi.org/10.12730/13091719.2012.31.50.

54 Mehmed b. Abdullah'ın Kitab-ı Mukaddes alıntılarının kaynakları ve bu alıntıları nasıl yaptığına ve kullandığına dair bkz. İrfan İnce'nin metnin latinize ve Türkçeleştirmesine eklediği giriş ve dipnotlarda verdiği bilgiler.

55 Risaledeki Grekçe alıntıları ele aldığımız bölümde bunu göstermeye çalıştık. Bk. "Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar" bölümü.

Sonuç itibariye, kanaatimizce, zikredilen metnin resmettiği hikayenin yaşanmışlığına dair akla gelebilecek şüpheler oldukça spekülatif ve yeterli dayanaklardan yoksundur.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, elimizdeki veriler ışığında bizim değerlendirmemize göre metnin yazarlığı meselesinde en kabul edilebilir yaklaşım şudur: Atinalı yaşadıklarını Kadı Mahmûd'a anlatmış; on da, kendi ilmî ve edebî birikimini kullanarak bu hikayeyi, dönemin Osmanlı entellektüllerinin zevkine hitap eden bir dille kaleme almıştır. Ancak Kadı Mahmud'un risâledeki rolü Atialı'nın ihtidâ hikâyesinin metne aktarılmasıyla sınırlı kalmamıştır. Kadı Mahmûd, Atinalı'nın hikayesini dinî ve kültürel motiflerle bezemiş, onun ihtidâ sürecindeki ruh halini kendi perspektifinden, İslâm edebiyatının nazım ve nesil örneklerini kullanarak anlatmıştır. Reîsülküttâb nüshasında risalenin metninine bitişik, metindeki yazıyla aynı olduğunu değerlendirebileceğimiz kırmızı bir hatla kaydedilen başlık risalenin yaşanmış bir ihtida hikayesi olduğunu ve bir başkası tarafından yazıldığını risalenin formatına uygun bir şekilde ifade eder: Atinalu ḳabuçî Ḥabîbullâh'ın evsâfın Tevrât ve İncîl ve Zebûr'da görüb îmâna geldüğidir. Bu nüshada "temme" kaydından sonra Kadı Mahmud'un kendini müellif olarak nielendirdiği tahrir kaydının oldukça itinalı bir şekilde yazılmış olduğunu daha önce söylemiştik. Eseri kompoze eden kişi olduğunu düşündüğümüz Kadı Mahmud'un Atinalı'nın hikayesine kattığı İslâmi motiflerin eserin hemen her yerine sirayet etmiş olduğu görülebilir. Bunlar arasında metnin hemen başında vahiy konusuyla ilgili bir "mukaddime" başlığı altında yeralan kısımı bu açıdan oldukça dikkat çekicidir.Eserin mukaddimesi bağlamında Kadı Mahmûd'un eserin içeriğine katkısı

Vahiy türleri ve hâtır-ı melek

Risâlenin bir hidâyet anlatısı olduğunu ve Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber (s.a.v.)'in müjdelenmesi konusunun bu anlatının içine dağıtılmış olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla risâlede iki temel konu bulunmaktadır: kişisel hikâye ve tebşîrât. Risâle'de tebşîrât konusuyle ilgili açıklamaların hemen başlangıcında yazar kendi ifadesiyle İslâm dinini kabul etmeyenler, inançsızlar (kefere) ile, ki bu risale bağlamında özellikle Hristiyan ve Yahudi teolojisini kastettiği açıktır, İslâm teolojisi arasında vahiy anlayışı konusunda temel bir farklılığa işaret etmenin önemini vurgular, dolayısıyla bu konuda bir girişin zorunlu olduğunu kaydeder. Bu bölümü aşağıda iktibas edip, eserin yazarlığı meselesi bağlamında değerlendirmek istiyoruz:

Bu muḳaddime ẕikr-i nuṣûṣdan muḳaddem lâzımü'ẕ-ẕikr olmağın basṭ olunur ki:

Aḳsâm-ı vaḥiy żâhirden vesâṭat-i lisân-ı melek ile ve emâret-i melek ile[-dir] ki ḫâṭır-ı melek dinilür. Vahy-i żâhirin bu iki ḳısmı eṣnâf-ı keferenin müsellemleri olmayub ancak ilhâm-ı rabbânî ile ḳalb-i câzimü'l-beyân-ı nebiyye tebeddî eden kısmına ḳâ'iller ve re'y-i ictihâd-ı nebî ile ṣâdır olan vaḥy-i bâṭına mâyillerdir, meğer ki nefs-i nebiyye maḫṣûṣ maṣlaḥat içün melek tavassuṭ ide. Ḥażret-i Cibrîl 'aleyhi's-selâmın Zekeriyya 'aleyhi ez-kâ't-taḥâyâ Ḥażretlerine tebşîr-i veled-i ṣâliḥ içün nüzûlü gibi.

Hristiyanlık ve İslâm teolojisini mukayese eden bu metin ikisi arasındaki farklılığı vahyi iki kısma ayırırarak açıklamaya çalışır: *żâhir* ve *bâṭın*: *żâhir*den ifadesinden ve devamla söylenenlerden vahyin bu türünün, kaynağının vahye mazhar olan kişinin, peygamberin, kendi dışında olduğu, dışarıdan bir ilkâ şeklinde gerçekleştiğini söylemek istediği açıkça anlaşılır. Kaynağı *żâhir*, bu yoruma göre *ḫâric* olan bu vahyin üç türü bulunur: Bunlardan ilki meleğin ("vesâṭat-i lisân-ı melek") vahyi peygambere sözlü olarak aktarmasıyla gerçekleşir. *żâhir* olan vahyin ikinci türü için metinde kullanılan kavram "emâret-i melek"tir. Bu tamlamadaki "emâret" kelimesiyle ilgili akla gelen ilk anlam, günümüz Türkçesine de uzak olmayan belirti, belirme, *işâret* anlamlarıdır. Bunun yazarın ifadesinde meleğe izafe edilmesiyle "meleğin işareti" anlamı anlaşılır. Yazar bu kavramın aynı zamanda ḥâṭır-ı melek[56] kavramıyla aynı şey olduğunu belirtir.

lisân-ı melek ifadesinden sonra zikredilmesi ve bu yüzdden ayrı bir türe işaret etmesi sebebiyle, emâret-i melek tamlamsında m-l-k şeklinde harekesiz bir şekilde yazınlan kelimenin "melik" şeklinde okunabileceği akla gelebilir ve bunun Efendi>Hükümdar>Tanrı şeklinde anlaşılabileceği, dolayısıyla Atinalı'nın ait olduğu gelenekle irtibatlı olduğu düşünülebilir; ancak bu, aşağıda da gösterileceği gibi doğru değildir. Metinde ḥ*âṭır-ı melek* şeklinde, Arapça tamlama formunu korunarak isim tamlaması şeklinde Türkçeye aktarılan kavram, Arapça klasik kaynaklada sıfat tamlaması şeklinde yaygın bir şekilde kullanılan *el-ḫâṭru'l-melekî* kavramıyla sıkı bir ilişki içindedir. ḥ*âtır-ı melek* ifadesinde yer alan *ḥâṭır* kelimesin ilk bakışta zihin anlamına geldiği düşünülerek meleğin zihni şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Ancak bununla anlatılmak istenen şeye dikkat edildiğinde bu kavramsallaştırmanın yanlış anlamaya açık olduğu ve bu yüzden isabetli olmadığı söylenebilir. Kanaatimizce bu kavramsallaştırmanın kaynağı olan *el-ḫâṭru'l-melekî* kavramıyla birlikte ele alındığında, buradaki *ḥâtır* kelimesinin

56 Kirstic'in bunu *ḥâtır-ı melik* şeklinde yorumu hatalıdır.

ḥ-ṭ-*r* kökünden ism-i fâ'il kalıbında „vaki olan, araya giren" anlamında olduğu, yagın bir kullanımı olan "*ḥâṭare bi bâlî*=zihnime, aklıma geldi" cümlesindeki anlamıyla paralel bir şekilde kişinin kalbine hâriçten vârid olan/gelen ve kaynağı *melek*/*melekût* olan his ve düşünceler anlamında olduğu anlaşılır. Dolayısıyla *el-ẖâṭru'l-melekî* şeklindeki sıfat tamlaması formu, ifade edilmek istenen anlamı "meleğin zihni" şeklinde anlamaya müsait isim tamlaması formundaki *ẖatır-ı melik*den daha isabetli bir şekilde ifade eder.

el-ẖâṭru'l-melekî kavramı, özellikle tasavvuf literatüründe, insanın iç alemine hâriçten gelen duygu ve düşüncelerle ilgili, başlangıçta ikili biraz daha rafine ve daha yaygın bir tasnifle dörtlü bir ayrımda karşımıza çıkar. İkili ayrımda *el-ẖâṭru'l-melekî* karşısında *el-ẖâṭru'ş-şeytânî* bulunur; birincisi iyiyi, ikincisi kötüyü temsil eder. Dörtlü ayrımda ise karşıtlık, iyi olanı temsil eden *el-ẖâṭru'r-rabbânî* ve *el-ẖâṭru'l-melekî* ile *el-ẖâṭıru'n-nefsî* ve *el-ẖâṭru'ş-şeytânî* arasındadır. Bu ayrım dikkate alındığında, ilk bakışta peygamberlere Allah (c.c.) tarafından gönderilen vahyin *el-ẖâṭru'r-rabbânî* içinde değerlendirilmiş olacağı akla gelse de, bu tasniflerde vahiy konu edinilmez; aksine bu, kaynağı hâriç olan ve ilke olarak her insan için sözkonusu olabilecek düşünce ve hisleri izah için müracaat edilen bir ayrımdır.[57]

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi *ḥâṭır-ı melek* kavramı, kullanımı daha eski olduğu anlaşılan *el-ẖâṭru'l-melekî* kavramının vahiy türlerinin açıklanması bağlamına aktarımı sonucu içeriği kısmen değişikliğe uğrayarak bu şekilde formüle edilmiştir. Her ikisinin ortak yönü *melekler*/*melekût âlemini* ifade etmesidir. Bu bağlamda kavram, vahyin geliş türleriyle ilgili olarak zikredilen, peygamberin meleği görmeksizin melek tarafından kalbine ilkâ edilen vahiy türüne karşılık gelir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şu sözüdür bunun bir örneğidir:

> Rûḥu'l-Ḳuds kalbime (rû'î) üfledi (nefeṯe) ki, hiçbir ruh ecelini tamamlamadan ve rızkını bitirmeden ölmeyecektir.

Münâvî (ö. 1031 h.) hadiste geçen Rûḥu'l-Ḳuds'ün, Cebrâ'îl olduğunu söyler ve hadiste geçen "nefeṯe fî rû'î" ifadesinin anlamını "vahyi ben onu işitmeksizin veya görmeksizin hafızama ve zihnime veya ruhuma ve kalbime veya aklıma ilkâ etti" şeklinde açıklar.[58]

Risâledeki açıklamalarına göre, İslâm dışındakiler, vahy-i zâhirin bu türünü kabul etmez, bunun yerine vahyin, arada bir aracı olmaksızın, Allah

57 Et-Tehânevî, Muḥammed b. Alî (ö. 1158 h.), Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn ve'l-'ulûm, yay. Refîḳ el-'Acem, Beyrut: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1996, I, 753

58 Münâvî, Zeynü'd-dîn Muḥammed, *Feyżu'l-ḳadîr şeḥu'l-câmi'i'ṣ-ṣaġîr*, el-Mektebetü't-ticâriyyei'l-kübrâ, Mısır 1356, II, 450.

(c.c)'un ilhâmının, peygamberin bu ilhamı kesin bilgi şeklinde algılama kabiliyetine sahip kalbine açılmasıyla gerçekleşeceğine inanır. Temel kabulleri bu olmakla birlikte, yazara göre, bunlar peygamberin kendi içtihadı ile ulaştığı bilgi veya söyledikleri sözlerini de bu kapsamda değerlendirme eğilimindedir. Buraya kadar yaptığımız değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi, yazar bu mukaddimede dört tür vahiyden sözetmiş olur: Zâhir vahyin üç türü ve bâtın vahyin bir türü. Yine anlaşıldığı kadarıyla ona göre bu vahiy türlerinin hepsi vahiydir, dolayısıyla risâlede kutsal, metinlerine atıfta bulunulan Hristiyan ve Yahûdîler, melek aracılığıyle gerçekleşen zâhir vahyi kabul etmemekle hata etmektedirler.

Yazarın mühim bir mukaddime olarak zikrettiği metne yönelik bu açıklamalardan sonra yazarın kaynağına işaret edelim:

Bu ayrım usûlu'l-fıḳh literatüründe Şemsü'l-e'imme es-Seraḫsî'ye izafe edilen ve Hanefî usul bilginleri tarafından benimsenin bir ayrımdır. Hanefî usul bilginlerinden Ṣadru'ş-şerîa (ö. 747 h.) bu ayrımı şu şekilde açıklar: Vaḥy-i ẓâhir a) "meleğin lisanı aracılığıyla gerçekleşen"dir b) "söz olmaksızın meleğin işaretiyle gerçekleşen … ki buna *ḫâṭıru'l-melek* denir" c) "Allah Teâla'nın kendi katından bir nur göstererek ilham aracılığıyla peygamberin kalbine görünmesiyle" (*tebeddî*! Risâle metninde kullanılan kelimeyle aynı). d) "Vaḥy-i bâṭın ise görüş (rey) ve içtihat ile ulaşılandır". Ṣadru'ş-şerîa bu açıklamalardan sonra, vahyin bu son türünün Peygamber (s.a.v.) için sözkonusu olup olmamasının tartışmalı olduğunu kaydeder.[59]

Dolayısıyla risâlenin bu bölümüyle ilgili bu bulgular, eserin müellifi konusunu eserin yazımını üstlenmiş olduğunu düşündüğümüz Kadı Mahmûd b. Hasan'ın eserin içeriğiyle ilgili katkısının boyutunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Kadı Mahmûd kadılık görevinin de gösterdiği gibi iyi bir Hanefi fıkhı eğitimi almıştır ve vahiy konusuyla ilgili bu bilgiyi eğitiminin bir parçası olan uṣulu'l-fıḳh eserinden bazı temel kavramları muhafaza ederek Türkçeye aktarmıştır. Eserin yazıldığı dönemde İslâm diniyle ilgili bilgilerini oldukça az olan Atinalı'nın, klasik eğitimin ileri aşamalarında okunan bir uṣulu'l-fıḳh eserini kaynak olarak kullanabilmiş olması oldukça uzak bir ihtimaldir.[60]

59 Ṣadru'ş-şer'îa 'Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Maḥbûbî el-Buḫarî, *et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-tenḳîḥ*, Taftâzânî'nin *Şerḥu't-telvîḥ ale't-tavżîḥ* adlı eseri içinde. II, 15. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut Lübnan, ts.

60 Risâlenin yazarlığı konusyla ilgili olarak ayrıca metindeki Grekçe alıntıları ele aldığımız bölümünde özellikle "ει μη ουν η παρων και θαλασσα" cümlesiyle ilgili açıklamalara bakınız.

Risâle'nin Muhtevası ve İslâm Reddiye Geleneğindeki Yeri

Bir ihtida anlatısı-reddiye olan risâlenin reddiye kısmı, Hıristiyanlığa (ve Yahudilere) yönelik reddiye konularının vazgeçilmezi olan tebşirat/müjdelenme; yani, Hz. Peygamberin gelişinin, kendisinden önce gönderilmiş olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ın kutsal metinlerinde önceden haber verilmiş olduğu iddiasını/konusunu içerir. Bu düşüncenin temel dayandığı bizatihi Kur'an[61] ve hadislerdir.[62] Müjdelenme (tebşirat) konusu, bunun bir literatür halini almaya başladığı dönemden itibaren, mühtedi ve müslüman kökenli müellifler tarafından kaleme alınmış olan eserlerin en temel konularından biri haline gelmiş ve günümüze kadar da bu özelliğini devam ettirmiştir. Bu maksat için Yahudi kökenli mühtediler Eski Ahid'i Hıristiyan kökenli mühtediler ise hem Eski hem de Yeni Ahid'i kullanmışlardır.[63]

Hıristiyan kökenli bir mühtedi olarak Atinalı'nın hikayesinde hem Eski hem de Yeni Ahid metinlerini atıflar bulunur. Tevrat'tan; birisi Hz. Yakup'un vefatının öncesinde, vasiyette bulunmak maksadıyla çağırdığı çocuklarına söylediği (yazarın verdiği tercümeyle): "Hażret-i Ya'ḳûb 'aleyhi's-selâm evlâd-ı emcâdına ḫiṭâb eder ki "ey benim oğullarım bizden nübüvvet ve salṭanat münḳaṭı' olmaz, mâ-dâm ki ol gelecek gelmeye. Ol geldikten sonra bizde nübüvvet ve salṭanat münḳatı' olunur; cümle 'âlem onun ḳudûmuna muntażırlardır"[64] tercüme edilen bölümdür. Hıristiyanların, bu gelmesi beklenen kişinin İsa olduğu iddialarına karşı risalede, İsa geldiği dönemde,

61 Araf 7/157: "Bu dünyada ve ahirette bizim için güzel olanı yaz; biz Sana yöneldik" dedi. Allah: "Azabıma dilediğim kimseyi uğratırım, rahmetim her şeyi kaplamıştır; bunu Allah'a karşı gelmekten sakınanlara, zekât verenlere, ayetlerimize inanıp, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları, okuyup yazması olmayan peygambere uyanlara yazacağız. O peygamber, onlara, uygun olanı emreder ve fenalıktan meneder, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar, onların ağır yüklerini indirir, zor tekliflerini hafifletir. Bu peygambere inanan, hürmet eden, yardım eden, onunla gönderilen nura uyanlar yok mu? İşte onlar saadete erenlerdir" dedi". Saff 61/6: "Meryem oğlu İsa: "Ey İsrailoğulları! Doğrusu ben, benden önce gelmiş olan Tevrat'ı doğrulayan, benden sonra gelecek ve adı Ahmet olacak bir peygamberi müjdeleyen, Allah'ın size gönderilmiş bir peygamberiyim" demişti. Ama o elçi, kendilerine belgelerle geldiği zaman: "Bu, apaçık bir sihirdir" demişlerdi."

62 Abdullah b. Amr'a Hz. Peygamberin Tevrat'taki vasıfları sorulduğunda verdiği cevap. Buhari Kitâbu'l-buyû' III.

63 Müstakil olarak bu konuya hasredilmiş metinlerin en eskisi Ali b. Rabben et-Taberî'nin *ed-Din ve'd-devle* adlı kitabıdır. Kitabın Türkçe çevirisi için bkz. *Hz. Muhammed (sav) 'in Peygamberliğinin Delilleri*, giriş ekleyerek çeviren. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), Taberî sonrası artan ilgili literatürde kullanılan Kitab-ı Mukaddes metinleri Ömer Faruk Harman tarafından bir araya getirilmiştir.

64 Alıntıyla ilgili bk. aşağıda "Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, III.

burada söylenildiği gibi, İsrail'in devletinin daha ortadan kalkmadığını dolasıyla da onun İsa olamayacağını öne sürülür. Yahudilerin, gelecek olanın (İbrânice Tevrat'ta: Şilo)[65] İsa'nın olmadığı; Hz. Muhammed'in ise yalnızca kavmine gönderildiği, bu yüzden de gelmesi beklenin hâlâ gelmediği iddialarının, batıl iddialar olduğunu göstermeye çalışılır.

İkinci olarak Tevrat'a atıfla, Yasanın Tekrarı'n 18/15 ve büyük oranda 18-19'un özeti niteliğinde Elçilerin İşleri bölümünde Hz. Mûsâ (a.s.)'ın sözü olarak kaydedilen metinle örtüşen bir alıntı yapılır: "Ḥaḳ Te'âlâ Ḥażretleri buyurdı ki ḳarındaşlarınızdan bencileyin bir peyġamber ba'ṡ itse gerekdir; her kim ânın emrine muḫâlefet iderse ânın istîṣâl ve intiḳâmı bana lâzım olur".[66] Hıristiyanların burada kast edilenden muradın Hz. İsa olduğu şeklindeki yorumlarının; Hz. İsâ'nın İsrail kökenli olması ve gelecek olanın Musa gibi bir anne ve babadan doğmuş olacağına işaret eden "bencileyin=benim gibi" ifadesinden dolayı yanlış olduğu; bu yüzden söz konusu gelmesi müjdelenen kişinin Hz. Muhammed (a.s.) olduğunu ifade edilir.

Hz. Peygamberin müjdelenmesi babında kullanılan bir diğer alıntı ise, Hz. Davud'a ait Zebur/Mezmurlardan şu şekilde tercüme edilir: "Senden sonra bir peyġamber-i ṣâḥib-i şerî'at ba'ṡ itsem gerek ki envâr-ı mihr-i nübüvveti pertev-endâz-ı şarḳ u ġarb olub evvel ittibâ' iden ümmet-i ḳavm-i 'Arab'dan olub semt-i 'inâda sülûk iden 'anede ve muḫâlifîn maḳhûr ve ẕelîl ola ve pâdişâhân-ı cihân şerî' atini ribḳa-i raḳabe-i gerden-i itâ'at idüb ilâ yevmi'l-ḳıyâm din ü şerî'atı bâḳî ola".[67] Buradaki maksadın da Hz. İsa olduğuna dair Hıristiyan iddilarınına, yalnışlığının açık olması sebebiyle cevap vermeye dahi gerek görülmez.

Risale'de yeraldığı şekliyle Atinalı İncillerden özellikle Yuhanna İncilinde çokça delil bulunduğunu söyler. Bundan kastettiği, risâlede eksikliği hissedilen Faraklit konusuyla ilgili bölümler olmalıdır. Ancak Hz. Peygamber'in müjdelenmesine yönelik İncil'den yalnızca bir alıntı zikreder. Bu alıntıyı öncelikle hatalı bir şekilde Matta İncili'ne izafe edilir ve aynı konuyla alakalı

65 İbrânîce Tevrat'ta yer alan kelimenin kökü, dolayısıyla anlamı tartışmalıdır. Septuaginta ve Vulgata bunu tercüme eder, dolayısıyla yorumlar. Kelimenin anlamıyla ilgili bu belirsizlik sebebiyle King James ve daha sonraki birçok tercümede kelime "Şilo" şeklinde verilir, Luther ise kelimeyi tercüme etmeyi tercih eder. Şilo ve anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 'Abdu'L-Ahad Dawud, *Muhammad in The Bible*, (Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1987), s. 37-59.

66 Alıntıyla ilgili bk. aşağıda "Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, III.

67 Alıntıyla ilgili bk. aşağıda "Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, IV.

üç ayrı İncil metnini birleştirerek şu şekilde tercüme edilir: "Ol ki benden ṣonra gelse gerek, benden evvel ḫalk olunmuşdur. Ol kimsenin ben ḳabḳabı bağını çözmek ḫıżmetine lâyıḳ değilim".[68] Bu sözün elimizde İncillerde Hz. Yahyâ'ya izafe edildiği gözönünde bulundurulduğunda bunun açık bir hata veya kasıtlı bir yanıltma, dolayısıyla metnin kurgusal olduğuna yönelik bir delil olduğu akla gelebilse de, risâlede Atinalı'nın dilinden aktarılan açıklamalar onun elimizdeki İncil ile, ona göre yalnızca Hz. İsâ'nın sözlerini içermesi gereken "gerçek İncil" arasında ayrım yaptığını gösterir. Bu yüzden Atinalı'ya göre, Hıristiyanlardan bazılarının burada sözkonusu olanın Hz. İsâ olduğu diğer bir kısmının onun henüz gelmemiş ve hâlâ beklenmekte olduğu inançları hatalıdır.

Atinalı'nın risâlede Hz. Peygamberin müjdelendiğinin delili olarak ileri sürdüğü Kitab-ı Mukaddes metinlerinin reddiye geleneğine katkısıyla ilgili şunları söyleyebiliriz:

Yahudi kökenliler arasında, Kitab-ı Mukaddes'ten naklettikleri metinleri Arapça harfleriyle transliterasyon etme örneklerini, kendisinden bir yüzyıl önce bu konuda metin kaleme almış olanların eserlerinde görmek mümkündür.[69] Atinalı hikayesinin anlatıldığı risâlede ise kutsal kitap metinlerini okunuşlarıyla birlikte Yunanca aslından nakledilmiş, Arap harfleriyle transkribe edilerek, Türkçesi verilmiştir; bu açısından Hıristiyan kökenli mühtedilere ait reddiyeler arasında bir ilk olduğu söylenebilir.

Alıntılanan metinlere gelince: Bunlardan, "Karındaşlarınızdan bencileyin..." sözünün Hz. Peygamberin gelişine işaret eden bir müjde olarak reddiye literatüründeki kullanılımı Taberî'ye[70]; İbrânice Tevrat metninde "Şilo"nun yer aldığı Hz. Yakup'un sözünün kullanılışı ise, Samuel el-Mağribî'ye[71] kadar geri gider. İncil metninde Hz. Yahya'a atfedilen "Ol ki benden ṣonra gelse gerek, benden evvel ḫalk olunmuşdur. Ol kimsenin ben ḳabḳabı bağını çözmek ḫıżmetine lâyıḳ değilim" Hz. Peygamberle ilişkilendirilmesi ise bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yenidir.

Diğer taraftan, risalede Atinalı'nın ağzından Havârî olarak nitelenen dört İncil yazarının güvenilir kişiler olduğunu vurgulu bir şekilde ifade edilir;

68 Alıntıyla ilgili bk. aşağıda "Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, V.

69 Bkz. Abdullallâm, Abdüsselâm el-Mühtedi, Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın metinleri.

70 Taberî, *a.g.e.*, s. 229-230.

71 Bkz. Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Bir Rüyanın İzinde: Yahudi Bilgini Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, çev. Osmanl Cilacı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

ancak burada yukarıda da işaret ettiğimiz ve Krstić'in de isabetli bir şekilde kısaca temas ettiği gibi, elimizdeki İncil metinlerinin bu haliyle İncil yazarlarına nispetinine yönelik bir eleştiriyi görebilmek mümkündür. Atinalı, yukarıdaki metnin Hz. Yahyâ'ya izafe edilmesinin doğru olmadığını görüşünü temellendirirken, Hz. İsâ'nın sözlerini kaydeden Havârîlerin İncil'e yalnızca Hz. İsâ'nın sözlerini kaydettikleri, bu konuda güvenilir kişiler oldukları üzerinde yaygın bir bilgi ve kabulün olduğuna atıfta bulunur: "Lakin darâa'-pûşân-ı sıdk-ı insâfa hafî değildir ki havâriyyûnun cûybâr-ı i'tikādları hâşâ ki şirk ü inâddan ârî olup, nass-ı merkūmu kelâm-ı hazreti İsâ olmak üzere sebt-i sahâyif-i İncil idüp, ile'l-ân beynlerinde dâhil-i hadd-i tevâtürdür". Risâlenin bütününde Tevrat ve İncil'in metin olarak güvenirliğine yönelik herhangibir açık eleştiride bulunmaması sebebiyle oldukça dikkat çeken bu ifadeleri onun İncil'den kastettiği şeyin Hz. İsâ'nın sözleri olduğu ve İncil'de yeralan diğer anlatımların ise İncil olmadığı şeklinde bir anlayışa sahip olduğuna işaret eder. Bu yüzden olsa gerek İncil'de birinci tekil şahısla yeralan bu cümle, ona göre, Havârîlerin Hz. İsâ'nın sözü olarak kaydettiği "İncil"dir. Atinalı'ya göre Havârîler "İncil"de Hz. İsâ'nın sözünden başka bir şeyi kaydetmediğine göre elimizdeki İncil metninde bu sözün Hz. Yahyâ'ya izafe edilmesi bir iddiâdan ibarettir.

Risâle'nin Kaynakları ve Kendisinden Sonrakilere Etkisi

Aşağıda risâlenin latinize edildiği ve günümüz Türkçesine aktarıldığı yerde, az önce zikredilen Kitab-ı Mukaddes alıntılarının kullanılış şekilleri ve kaynakları hakkında bilgi verileceği için burada, risâlenin yazılışında model alınan, dolayısıyla etkilendiği metin ve kendisinden sonraki reddiye geleneği üzerindeki etkisi hususunda Krstić'in ileri sürdükleri bağlamında birkaç hususa değinmekle yetinilecektir.Krstić, bu anlatı şeklinin yani, mühtedînin kendisini ihtidaya götüren sürecine reddiye metinlerinde yer verilmesinin, başka bir örnek olmaksızın ortaya konulacak bir edebi tarz olamayacağını düşündüğü için olsa gerek, kendisini bu risâleye kaynaklık teşkil edeceği düşünülebilecek bir metin bulma zorunda hisseder. Bunun için en uygun örneğin ise, on altıncı yüzyılda yazılmış olup benzer özelliklere sahip, Abdüsselam el-Hâdî'nin *Risâletü'l-hâdiye*, Abdulallâm'ın *Risâletü İlzâmi'l-Yehûd Fî-Mâ Zeâmû Fî't-Tevrât Min Kıbeli İlmi'l-Kelâm*; Yusuf b. Ebu Abddüddeyyan'ın *Kitâbu Keşfu'l-Esrâr Fî İlzâmi'l-Yehûd Ve'l-Ahbâr* adlı eserlerini bir kenara bırakarak (1420'de yazılan), 1607 yılında Mehmed b. Şaban tarafından Türkçeye çevrilmiş olan *Tuhfetü'l-erîb fî reddi ehl-i salib* adlı metin olduğunu düşünür. Bu konudaki dayanakları ise, *Tuhfetü'l-e-*

rib'in, Atinalı'nın risâlesinin kaleme alışına yakın bir zamanda (*Tuhfe* 1604, Mehmed'in metni 1617'den sonra) tercüme edilmiş olması ve Abdullah Tercüman'ın ihtidasına yol açan süreçte önemli bir rol oynayan rahibinkine[72] benzer bir rolün, Atinalı'nın hakikat arayışı sırasında kendisiyle Roma'da görüştüğü bir rahip tarafından oynanmış olmasıdır. Ancak buradaki önemli bir farklılık, Abdullah Tercüman'ın ihtida sürecinde önemli bir yer tutan rahibin Paraklit hakkındaki; Mehmed'in ihtida sürecinde önemli bir rol oynayan rahibin ise, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan ve hakkında ikna edici cevap alamadığı çok sayıda metin karşısında tutunduğu tavırdır. Ayrıca bu bağlamda Atinalı'nın İslâm reddiye geleneğinde de çokça müracaat edilen, okuyucunun alıntılarda eksikliğini hissettiği Paraklit alıntısına yer vermemesi de oldukça dikkat çekicidir.[73]

Herhalükarda "rahip" benzerliği dışında, Atinalı'nın metnini Abdullah Tercüman'ın metniyle ilişkilendirilebilecek güçlü bir delil de yoktur. Abdullah Tercüman ihtida sürecini kitabına bir giriş olarak kaleme alır. Metnin geri kalanında ise, Hıristiyanlara yönelik reddiyelerin barındırdığı bütün konulara yerverir. Oysa Atinalı'nın ihtidâ hikâyesi, ihtida sürecinin ve Hz. Peygamberin müjdelenmesiyle alakalı alıntıların iç içe geçtiği bir metindir. Reddiye konularına müstakil olarak yer verilmez, hatta alıntı ve tartışma konuları itibariyle nispeten mütevazi kabul edilebilir. Üstelik Krstić'in kendisinin de isabetle ifade ettiği gibi, Abdullah Tercüman Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrif edildiğini ve metinlerin Havârî olmayan kişiler tarafından yazıldığını açıkça ileri sürerken[74], Atinalı'nın risâlesi tahrif konusuna imada bulunmakla yetinir, okuyucusunun çıkarımda bulunmasını bekler; Abdullah Tercümandan farklı olarak dört İncil yazarının Havârî olduğunu söyler.[75]

Dolayısıyla Abdullah Tercüman'ın Atinalı'nın metninin oluşumuna etkisini kabul edebilmek için daha güçlü delillere ihtiyaç vardır. Diğer taraftan,

72 Abdullah Tercüman, *Tuhfetü'l-erîb fî reddi alâ ehli salîb*, (Mısır: Matbaatü't-temüddün, t.y) s. 4-7 vd.

73 Paraklit alıntısı Giresun yazmasındaki haşiyede yeralır. Kitâb-ı Mukaddes alıntıları bölümünde, bu alıntıların Arapça tercümeleri ve Grekçe metinden karşılıklarını verdik.

74 Tercüman, *Hıristiyanlığa Reddiye*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1965, s. 28-30, 75 vd. Jenerik sayfasında mütercimin kim olduğu zikredilmemesine rağmen yayıncının notunda metnin, Mehmet Zihni Efendi'nin çevirisinin bir heyet tarafından sadeleştirildiği söylenir.

75 "Malûm ola ki ketebe-i İncil havâriyyûndan dört kimesne dir ki lâ-yenkati' peyvend-rasînü'l-akd mülâzemetleri bâz-beste-i meclis-i hazreti İsa aleyhisselam olmagıyla sudûr [157a] eden kelimât-ı mülhemesini sebt-i sehâyif-i İncil etmişlerdir. Binâenaleyh İncil dört kıta olup her kıtanın kâtibi kendüye nisbet ile malum olur ki biri Yuhanna biri Matta biri Luka biri Markos'dur."

Atinalı'nın'ın ihtida anlatısında yer verilen ifadelere oldukça yakın ifadeler, Yusuf b. Ebû Abdüddeyyan'ın *Kitâbu Keşfü'l-esrâr fî ilzâi'l-yehûd ve'l-ahbar* adlı kitabında bulabilmek de mümkündür:

> "tufûliyyetimden gāyet-i eyyâmi'l-bîz-i kühûlete varınca nakd-i himmet-i kâmilü'l- îyârımı mesârif-ı ulûm-i Mesîhiyye tahsîline sarf ü zimâm-ı kesb-i hâyizü'l-i'tibâr-ı ihtiyarımı cânib-i tekmîl-i fünûn-i Yunâniyye'ye atf idüp, resîde-i ahd olan evrâk-ı kühende betrık-ı felâsifenin dahi hilâl-i sutûr-i sa'bu'l-ittıla-ı ûsûrunda niçe akvâl-i garîbe ve emsâl-i pür-iber-i acîbeye nazar-ı şu'ûr ve ıttılâ'ım ki taa'alluk etmişdi, defe'âtle rehâbîn-i şöhret-şi'âr-ı diyâr ve esâkife-i intihâ-disâr ile tarh-ı endâz-ı meclisi mübâhese olup hila'-ı fâhire-pûş-pesend ü imtiyaz olmışumdur. Ve lillâh'l-hamd ki kâyid-i ahkâm-ı kazâ vü kader âlim-i ibdâ' u fıtratta rakabe-i vücûd-ı selâmet-mev'ûdumu ribka-i kabûl-i İslâm ile mutavvak itmekiyle hüsn-i kabûl-i tevfîk verip; "*Vallâhü yehdî men yeşâu*" delâletiyle asl-ı asîl-i metâlib-i âliyye olan ahkâm-ı dîn ve tarîkatı ve a'mâl-i lâzimetü'l-imtisâl-i şerî'atı muhteviyye olan kütüb-i semâviye ve nüsah-i dîniyye tetebbu'una[154b] sevk-ı taleb-i hâtır erzânî kılındı. (...) hazret-i Muhammed Mustafa aleyhi's-selâmın sıdk-ı nübüvvetini nâtık ve bekâ-yı dîn ve şerî'atini musaddık niçe nusûs-i kâtıkatü'l-işkâl ve nukūl-i sâdıkatü'l-me'âle musâdif olup girân-ı hâb-ı zulmet-i cehâletten bîdâr ve sermest-ı sabâ-yı dalâlet iken hüşyâr oldum"

şeklindeki ifadelerin benzerini Yusuf b. Ebû Abdüddeyyan'ın metninde de görürüz:

> "Bu ahkâr-ı abdu Melik-i Mennân ve ehvac-ı halk-ı müsteân, alîl ve zelîl Yusuf ibn ebû Ubeyd ed-Deyyan iderki tâ âlem-i tufûliyyetde teallüm-ı Tevrat iştiğâlim zamanında enbiyânın aleyhimü's-selâtu ve's-selâm ahbârı esnasında bazı kelimâta müsâdif olur idim ki, mu'tâda [ol dem ki] muhâlif olduğı sebebden gönlüme yakışmazdı. (...) Ve şol zamanda ki, kendûmı bildim ve âlemin fenâsın müşâhede kıldım; dinimin emrinde ve âkibetimin maslahatında fikre ve teemmüle şurû' eyledim; ol mevâdd şibehî[nin] istilâm eyledugûm ahbardan müstefîd olmadım. Ve işrâb itdikleri cevablar ile teselli-i hâtır bulmadım. Etvâr-ı yehûdda ihtilâl-ı tam ve âyin-i İslâmda hüsn-i intizâm görüp mahabbet-i îman gönlüme birr ve rağbet-i islâm canıma te'sîr eyledi. Bu infiâl ile iştiğâl-i ulûm-ı dîniyye ve istihsâl-i funûn-ı yakînîyyeye mülazemetini iltizâm idûb annân azîmetimi tarîk-ı tahkîk-i hakka ve cül himmeti taleb-i hakk-ı yakîniyyeye sarf itdim. (...) Ve mevâdii'-i kesîre-i aharda hâtem-i

enbiyâ Muhammed Mustafa [aleyhi] efdalu's-salât ve ekmel't-tahiyyât hazretlerinin[76] nübüvvetine Kur'ân-ı azîmin hakikatine delâlât ve işârâta zafer buldum"[77].

Bu iki metin arasındaki benzerliğe dikkate alan Krstić, bunu hatalı bir şekilde Atinalı'nın Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân üzerindeki etkisi olarak yorumlar[78]. Bu hatanın kaynağı, Judit Pfeiffer'in Ebû Abdüddeyyân üzerine yaptığı çalışmasında, Ebû Abdüddeyyân'ın metninin on yedinci yüzyılda yazıldığının ispatladığını düşünmesidir. Dolayısıyla metnin on yedinci yüzyılın ortasında, 1651'de yazıldığı kesinlik kazandığında, bu metnin 1617 sonrasında kaleme alınmış olan Atinalı'nın metiniyle olan benzerliklerini, Atinalı'ının Ebû Abdüddeyyân'nın metnin üzerindeki etkisi olarak açıklamak mümkün olacaktır. Atinalı'yı etkileyen metin ise daha iyi bir örnek bulunamadığı için Abdullah Tercüman'ın 1604'de Mehmed b. Şaban tarafından yapılan tercümesi kabul edilecektir. Oysa daha önce Yusuf b. Ebû Abdüddeyyan hakkında yaptığımız çalışmada da göstermeye çalıştığımız gibi, Ebû Abdüddeyyân'ın metni on altıncı yüzyılın ortasında kaleme alınmıştır. Bunun bize göre en önemli göstergelerinden bir, elimizde bulunan ve hepsi de birbirinden farklı nüshalardan istinsah edilmiş görünen dört nüshanın tamamında, tarihsel bir şahıs olup 1533-39 tarihleri arasında ŞeyhülÎslâmlık yapan Sa'dî Efendi'nin isminin açık bir şekilde yazılmış olmasıdır: "bir gün şeyhülÎslâm Sa'di efendinin âsıtâne-i şerifleri ziyâretinden gelûr [ken]". Oysa Pfieffer, bizce hatalı bir şekilde, metnin en eski nüshası olan Bağdatlı Vehbi Efendi nüshasında ardarda zikredilen iki tarihten biri olan 1061/1651'i telif, ikincisi olan 1177/1763-64'ü ise, istinsah tarihi olarak kabul eder. Bu yüzden de eserin dört farklı nüshanın hepsinde aynı şekilde zikredilen Sa'dî Efendi ismini metne sonradan sokulmuş bir unsur olarak görür[79]. Yazılış tarihinin on yedinci yüzyıl olduğu kabul edilince; bir etkilenme bağlamında değerlendirmek gerekiyorsa, normalde bizzat Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'dan etkilenmiş olduğu kabul edilmesi gereken metinlerin, tarih olarak daha önce yazılmış kabul edildiği için ya onun asli kaynağı (on altıncı yüzyılda yazılmış hem muhteva hem de ele alınan konular bakımından aynı olmasından hareketle, Taşköprizâde'nin *Risâle fî reddi'l-yehû-*

76 G1/31b'de yok.

77 Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân, *Kitâbu Keşfü'l-esrâr fî ilzâmi'l-yehûd*, Giresun Yazmaları 171/30b-31a.

78 Krstić, a.g.m., 366-368.

79 Judit Pfeiffer, a.g.m.,,Camilla Adang-Sabina Schmidtke (ed.), *a.g.e.*, s.34-35. Pfeiffer'in Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân hakkında bu iddialarının değerlendirmesi için bkz. Aydın, "a.g.m, *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın, Mahya Yayınları-Osamer, İstanbul 2017, s.

*d*un genişletilmiş tercümesi olarak kabul edilmesinde olduğu gibi)[80] ya da onun formu üzerinde etkisi olan metinler (Atinalı'nın risâlesi gibi) olduğu, hatasına düşülmüş olur.[81]

Velhasıl, tarih olarak daha önce yaşamış Yusuf b. Ebû Abdüddeyyan tarafından yazılmış olan metnin, daha sonra yazılmış olan bir metin tarafından etkilenmiş olması mümkün değildir. Eğer Atinalı'nın risâlesini etkileyen bir metin aranacaksa, yukarıda göstediğimiz şekilde giriş kısımlarındaki benzerliklerden dolayı bunun, Abdullah b. Tercüman'dan ziyade Yusuf b. Ebû Abdüddeyyân'ın metni olması daha kabul edilebilirdir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıl reddiyeleri ve Osmanlı-Habsburglar mücadelesi

Krstić, on altıncı ve on yedinci yüzyılda yazılan Atinalı Mehmed'inkinin de içlerinde yer aldığın metinlerin arkaplanının, Osmanlıların Habsburglarla giriştikleri dünya hâkimiyeti rekabeti olduğu tezini hem doktora tezinde hem de burada kendisine atıfta bulunduğumuz makalesinde, ileri sürer ve bunu delillendirmeye çalışır.

Kanaatimizce, iki devlet arasındaki mücadeleyi gösteren çok sayıda kanıt bulmak mümkün olmasına rağmen[82], metin yazarlarının bu atmosferden etkilendikleri bir dereceye kadar kabul edilebilse bile, reddiye metinlerinin hedef kitleleri ve içerikleri dikkate alındığında, bu metinlerin anılan mücadeleye katkı verme amacıyla yazıldıklarını söyleyebilmek oldukça güçtür[83].

Her şeyden önce elimizde on altıncı ve on yedinci yüzyılda yazılmış olan, altısını Krstić'in de araştırmasına konu edinmiş olduğu, yedi metin bulunmaktadır.[84] Bu metinlerden bizim tespitlerimize göre beş tanesi on altıncı yüzyılda (Pfieffer ve Krstić'e göre dördü) yazılmış olup, yalnızca bir tanesi ağırlıklı olarak Hıristiyanlığa yönelik reddiye-İslâm'a davet özelliği gösterir:

80 Pfeiffer, a.g.m., s. 16, 36.

81 Krstić, a.g.m., s. 366-368.

82 Bunun için Krstić'in, burada her ikisinden de söz ettiğimiz, biri doktora çalışması diğeri de Abdullah Tercüman üzerinden yaptığı Mehmed b. Abdullah'ın risâlesi hakkında metinlerin ilgili yerlerine bakılabilir.

83 Mehmed b. Abdullah'ın metninin dönemlerinde yazılma ihtimali olan padişahlar döneminde, bu mücadelenin gittikçe azalmış görünmektedir. Feridun Emecen, "Mustafa I", *DİA*, XXXI, 272-75; Feridun Emecen, "Osman II", XXXIII, 453-456; Ziya Yılmazer, "Murad IV", *DİA*, XXXI, 172-183.

84 Yedincisi birazdan kendisinden söz edeceğimiz Nevi Efendi'nin *Netâyic*'inde yer alan kısa bir metindir.

Tercüman Murad'ın, *Tesviyetü't-teveccüh ile'l-hak*. Mevcut bilgiler dâhilinde on yedinci yüzyıl için, yalnızca bir metinden söz edilebilir ki bu da Atinalı'ın risâlesidir. Bunlar dışında kalan müstakil dört reddiye ise, doğrudan Yahudiliğe yöneliktir.

On altıncı yüzyılda yazılmış olup, müstakil metin olma özelliği taşımayan bir başka metin ise, Nevi Efendi'nin *Netâyicü'l-fünûn* adlı eserinin başlarında "Hikâyât" başlığı altında yer verdiği dini tartışmadır. Nevi Efendi burada, Abbasi Halifelerinden Vâsık Billah'ın huzurunda, genç bir Müslüman âlimle Yahudi (Cuhud), Tersa (Hıristiyan), Geber (Mecusi), Senevi ve Bâtinlerin temsilcileri arasında yapılan dini bir tartışmayı nakleder[85]. Tartışmanın ana konusu Yahudilerdir; beş sayfalık metnin üç sayfası Yahudilere, iki sayfası ise geri kalan dört grubu ayrılmıştır. Hıristiyanlarla yapılan tartışma ise, yalnızca doğudaki Nesturi, Melki/t ve Yakubi Hıristiyanların İsa anlayışıyla sınırlıdır.

Dolayısıyla yedi metinden dördü doğrudan, biri ise ağırlıklı olarak Yahudilere; yalnızca ikisi (Tercüman Murad ve Atinalı'nın metinleri) doğrudan Hıristiyanlığa yöneliktir. Murad Efendi'nin *Tesviyesi*nin ise birincil hedefi Hıristiyanlara İslâmı anlatmaktır.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Osmanlı-Habsburg mücadelesinin en yoğun olarak yaşandığı on altıncı yüzyılda yazılan metinlerin Osmanlıların doğrudan mücade halinde olmamaları bir tarafa, 1492'de İspanya'dan kovulmaları üzerine kapılarını açtıkları Yahudilere karşı olması durumu, bu dönemde yazılan reddiyelerin arkaplanını ve birincil hedeflerini Osmanlı-Habsburg mücadelesine dini destek verme çerçevesinde açıklamayı oldukça zorlamalı bir yorum haline getirir.

Sonuç

Kendilerinden önceki müslüman devletler döneminde olduğu gibi, Osmanlılar döneminde de, özellikle Yahudi ve Hıristiyan kökenli mühtediler, ihtida gerekçelerini anlattıkları reddiyeler kaleme alınmaya devam etmiştir. Bunların büyük bir kısmı, ihtida anlatısı-reddiye türü metinlerdir. İhtida anlatısı, reddiye metinlerinin bir parçasını oluşturuyor olmasına rağmen, Atinalı Mehmed'in hikâyesini anlatan risalede Hz. Peygamberin müjdelenmesi (tebşirât) ihtida anlatısının temel unsurlarından yalnızca biridir. Bu

85 Nevi Efendi, *Netâyicü'l-funûn ve mehâsiü'l-mutûn* (Giriş, metin ve dizinler), hazırlayan Nadir İlhan, (Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, 1992), s. 8b.13a.

açıdan İslâm reddiye geleneğinde alışılmış olan üsluptan ayrılır. Ancak metin içinde alıntılanan metinler bakımından söz konusu geleneği takip eder. Eski Ahit (TANAH)'ten nakiller konusunda kendinden önceki örneklerin izini takip etmekle birlikte, literatüre İncil'den yeni bir metin ekler.

Risalede, ihtidâ hikâyesi birinci tekil şahısla anlatılan Atinalı Mehmed b. Abdullah'ın kendisinin ve hikayesinin gerçekliği hakkında akla gelebilecek şüpheleri destekleyecek veriler oldukça yetersizken bunun aksini gösteren bulgular bir o kadar güçlüdür. Ancak, kendi ifadesiyle yeteri düzeyde veya hiç Türkçe bilmeyen bir kişinin kısa sürede edebi değeri yüksek bir dil ile yazılmış ve İslâm kültüründen yapılan alıntılarla zenginleştirilmiş böyle bir metni kaleme almış olma ihtimalinin zayıflığı gözönünde bulundurulduğunda eserin, Atinalı'nın ihtida hikayesinin ve Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı şifahi aktarımlarının Kadı Mahmud b. Hasan'ın ilmi birikimi ve edebi zevkiyle birleşerek Osmanlı entellektül çevresinin okuyacağı bir metin haline getirilmesiyle oluştuğu kabul edilmelidir.

Eserin, form bakımından Abdullah Tercüman'ın *et-Tuhfe*sinden etkilendiğini söylemek oldukça zor olduğu gibi, on altıncı yüzyılda yazmış olan Yusuf b. Ebû Abdüddayyan'ı etkilemiş olduğu iddiası ise bir anakronizmdir.

Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes'in Grekçe Metninden Alıntılar

Transkripsion için not: Arap harleriyle yazılmış olan risâlede Tevrat ve İncil'in Grekçe metinlerinden yapılan alıntılar kelimelerin okunuşu gözönünde bulundurularak yazılmıştır. Klasik Grekçenin okunuşu konusu Avrupa akademik çevrelerinde klasik Grekçenin okunuşuyla ilgili kendi adıyla anılan bir sistem teklif eden Erasmus'dan (ö. 1533) beri tartışmalı bir konudur. Akademik çevrelerde yaygın olarak takip edilen usul, farklılıklar olmakla birlikte, Erasmus modelini esas alır ve Türkçe okuyucusu için basitçe yazılan her harfin okunması şeklinde tanımlanabilir.[86] Grekçenin telaffuzu İncil ve Tevrat'ın Yunanca'ya aktarıldığı dönemden önce değişikliğe uğramıştır. Bu farklılık aynı yazı sistemini kullanan modern Yunanca telaffuzunda açıkça görülür. Yazarın Grekçe metinleri transkribsiyonu yaşadığı dönemin Yunanca telaffuzunu yansıtır niteliktedir; kendine has bazı farklılıkları taşımakla birlikte birlikte modern Yunanca telaffuza aldukça

86 Grekçe'nin tarih boyunca uğradığı değişimler hakkında detaylı bir inceleme için bk. Horrocks, Geoffrey C., Greek: A History Of The Language And Its Speakers, Singapore, 2010. Matthew Dillon, The Erasmian Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective, *The Classical World* Vol. 94, No. 4 (Summer, 2001), pp. 323-334

yakın olduğu söylenebilir. Biz metnin bütününü latinize ettiğimiz bölümde Arap harfleriyle yazıma büyük oranda riayet ettik. Okuyucunun Tevrat ve İncil'in Klasik Grekçeye tercüme metinleriyle mukayesesini kolaylaştırmak için, yazarın genelde dikkate almadığı kelime ayrımlarını gözönünde bulundurduk. Alıntıları Grekçe asıllarıyla karşılaştırarak ele aldığımız bu bölümde "â/a, "u/û" gibi bazı seslerin okunuşunu, yazarın Arap harfleriyle transkripsiyonun yetersiz kalması sebebiyle Grekçe metni tam olarak yansıtmada zorluk çektiğini varsayarak, herhangibir ekleme yapmaksızın, bazı küçük değişikliklerle verdik.

I. Yî-m-ûn i-parôn zoyî çe s̱alâsâ

Ει μη ουν η παρων ζωηι και θαλασσα

Tercüme: Eğer yok ise o an (o/bir) tekne hayat için, ve [varsa o an] deniz *veya* Denizin olduğu yerde, hayat için (o/bir) tekne yoksa

Yazarın Tevrat'a referansla yapmış olduğu bu ilk alıntıyı veya bu alıntıyla *doğrudan* ilişkili olabilecek bir metin Tevrat'ın Grekçe tercümesi Septuaginta tespit etmek mümkün değildir. Risâle metnini transkribe eden Krstić Tevrat ve İncil alıntılarının latinizesinde Atinalı'nın Tevrat ve İncil'den yaptığı alıntıların Grekçe metinle mukayesesi üzerinde yeterinde durmamış, yazarın Atap harfleriyle transkribe ettiği metin ile Tevrat ve İncil'in Grekçe metni arasındaki farklılıkları bazı yerlerde yalnızca işaretle yetinmiş, Arap harfleriyle kaydedilen metni metne sadık bir şekilde latinize etmek yerine, alıntı yapılan Grekçe kaynağı tespit ettikten sonra, Grekçe metnin yukarıda kısaca işaret ettiğimiz akademik telaffuzunu dikkate alarak alıntıların kaynağı olarak tespit ettiği Grekçe metnin latin harfleriyle transkripsiyonunu vermiştir. Atinalı'nın vediği diğer alıntılarla Tevrat'ın Grekçe metni arasında aşağıda tek tek temas edeceğimiz gibi nispeten küçük bazı farklılıklar olmakla birlikte, yukarda işaret ettiğimiz gibi yazarın Tevrat'ta bulunduğu ve Hz. Musa (a.s.) ve Hz. Eyyüb (a.s.) tarafından dile getirildiğini söylediği bu alıntı Tevrat metninde "metin olarak" yoktur.

Krstić anlaşıldığı kadarıyla kısalığı, yazım şekli açısından çözümlemesindeki güçlük sebebiyle bu ilk metnin anlamı üzerinde durmaz. Bu yüzden de metnin transkripsiyonunda bu alıntının kaynağını Mısır'dan Çıkış 15/1 olarak verme şeklinde bir hataya düşer; alıntı metnini Mısır'dan Çıkış 15/1'den naklen "ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν (atı ve binicisini denize fırlattı)" şeklinde kaydeder, ancak daha kötüsü risâlenin metnine yapmış

olduğu bu müdahaleyle ilgili herhangibir uyarıda bulunmaz.[87] Oysa bu aşağıda etraflı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi Atinalı'nın metnindeki Grekçe cümleler içerisinde yazarın kimliği ve kültürel arkaplanıyla ilgili önemli ipuçları taşıyan en ilginç bölümdür. Yazarın Grekçe alıntılardaki izlediği yol dikkate alındığında Krstić'in teklif ettiği Mısırdan Çıkış 15:1 alıntısı "*ippon çe anabâtin erripsen is s̱âlassan*" şeklinde olması gerekirdi. Bu cümle ile risâlede Arap harfleriyle kaydedilen cümle arasında, risâle metninde açıkça okunabilen deniz anlamındaki θάλασσα[ν] kelimesi aracılığıyla bir benzerlikten sözedilebilirse de, bunun dışında bu ifadenin risâlede yeralan metin ve yazarın bu metin için verdiği yorum-tercüme ile irtibatı aşağıda değineceğimiz gibi ancak dolaylı bir şekilde sözkonusu olabilir.

Transkribe metnin kısalığı ve verilen yorum-tercümenin uzunluğu dikkate alındığında bu cümlenin oldukça veciz bir ifade olduğunu tahmin etmek güç değildir. Ancak bu aynı zamanda okunuş dikkate alınarak yazılmış olan ifadede kullanılan kelimelerin tek tek tespitini ve metnin Grekçe rekonstrüksiyonu zorlaştırır.

Bizim teklif ettiğmiz Grekçe karşılıkta metin için yazarın verdiği yorum-tercümede geçen iki temel sözcük olan "παρων=tekne" ve "θαλασσα=deniz" kelimeleri, yine yazarın verdiği yorum-tercüme gözönünde bulundurulduğunda rahatlıkla çözümlenebilen "ζωη=hayat (ζωηι=hayat için)" kelimesi, yazarın diğer alıntılarda da çokça rastladığımız "και=ve (yazar çe olarak okur)" bağlacı ve Grekçe grameri gözönünde bulundurulmuştur. Metindeki diğer kelimelerden farklı olarak yoruma açık ve tahmini oldukça güç gözüken kısım yazarın "yîmûn" şeklinde kaydettiği yerdir. Kanaatimizce bu ifade "eğer" anlamındaki şart edatı "ει", olumsuzluk edatı "μη" ve genelde "imdi, peki, şimdi" anlamlarında kullanılan "ουν" sözcüğünün birlikte okunmasıyla oluşan ses dizesinin karşılığıdır. Bunlar ayrı ayrı okumuş olsaydı "î-mî-ûn" şeklinde okunması, dolayısıyla yazılması beklenirdi. Diğer alıntılarda da olduğu gibi metinde bir çok ifade, kelime veya kelime dizelerinin yazılışını değil okunuşununu dikkate alarak kayededilir, bunu yapılırken de ayrı kelimeleri birleştirilerek veya tek bir kelime, Arap harfleriyle yazım birlikte yazıma imkan verdiği yerlerde dahi, bölünerek yazılır. Bu üç kelime birlikte okunduğunda "ει" "yî" sesiyle okunacak (metinde benzerlerini "i" sesiyle yazılır; ancak ses kelime başında yazılırken sesin uzadığını göstermek için "yî" şeklinde okunmuş/yazılmış olmalıdır), "mî" şeklinde okunan "μη" kelimesinin "i" sesi "ûn" şeklinde okunan "ουν" kelimesiyle birleştiğinde "i" sesi düşerek "ûn" sesine birleşecek, dolayısıyla ayrı ayrı "î[1]-

87 Kirstic, 373.

mî²-ûn³" şeklinde okunan "eğer¹ imdi³ yok² ise¹" anlamındaki kelime gurubu "yîmûn" şeklinde okunmuş ve bu şekilde yazılmış olacaktır. Hristiyan teoloji metinlerinde bu kelime gurubunun aynı şekilde kullanımını aşağıda göstereceğiz. Ancak daha önce metnin teklif ettiğimiz Grekçe karşılığına yönelik muhtemel bir itiraza işaret etmemiz gereklidir.

ἡ παρών versus ὁ πᾰρών

Bize göre yazarın metinde kullandığı *παρων* kelimesi ilk bakışta şekil yönüyle bununla karıştırılabilecek "olan" anlamındaki *παρων* kelimesi değil, "tekne" anlamındaki *παρων* kelimesidir. Bizim yorumumuza göre açıkça okunabilen *παρων* kelimesinden önce yazarın "elif" harfinin altına konulan "esre" ile kaydettiği ve "i" şeklinde okunan kelime dişil artikel olan "η" kelimesidir ve *παρων* kelimesini belirli kılar.

Modern araştırmacıların Klasik Grekçeyle ilgili önemli müracaat kaynaklarının başında gelen *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* ve *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (Wilhelm Pape, 1807–1854) kelimenin anlamını "bir tür hafif gemi" şeklinde verir. Ancak ilki, kelimeyi "ὁ πᾰρών" şeklinde eril ikincisi ise "ἡ παρών" şeklinde dişil olarak kaydeder. Bu görüş ayrılığının sebebi kelimenin klasik kaynaklarda kullanımının oldukça sınırlı olmasıdır. Klasik kaynaklarda kelime yalnızca iki yerde tespit edilebilmektedir ve her iki sözlük yazarları da bu iki kaynağa atıfta bulunur. Bunlardan ilki Polybius'a atfedilen kullanımdır ve kaynağı ortaçağın önemli Grekçe-Latince sözlüğü olan *Suidas*'tır. İkincisi ise Aristofanes'in Pax adlı eserinde metinde geçen başka bir kelimenin açıklamasıyla ilgili olarak kaydedilen bir notta/haşiyede yeralır. Polybius'a atfedilen metnin kaynağı olan *Suidas* kelimeyi *παρωναι* başlığı altında ancak yalnızca çoğul kalıpta verir. Açıkça belirtilmese de bu kelimenin dişil olduğuna işaret olarak görülebilir. Aristofanes metnine iliştirilen açıklama kelimenin yine *Suidas*'da yeralan açıklamalarıyla aynıdır. Diğer taraftan *Suidas* sözlüğünün farklı basımlarında yukarıda zikrettiğimiz Polybius fragmanı, kelimenin cinsiyle ilgili karışıklığı gösterir şekilde tutarsızlıklar içerir. Bu edisyonlardan birinde *Suidas*'ın Polybius fragmanında geçen kelime artikel kullanımı olmaksızın "παρῶνας" şeklinde dişil olarak yeralırken bir başka edisyonda kelimenin cinsini belirtmek üzere eril artikel eklenmiştir. Bu karışıklık Aristofanes metninin farklı edisyonlarında da görülmektedir. Bazı edisyonlarda kelime tekil akusafit kalıbında "*την παρωνα*" şeklinde açıkça dişil olarak, bir başka edisyonda ise "*τον παρωνα*" şeklinde eril olarak yer alır.[88] Atinalı Muham-

88 Krş. Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen sprache, Braunscheig, 1880; Henry George Liddell,, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, New York,

med'in Arap harfleriyle verdiği metinle ilgili tahminlerimiz doğruysa bu metnin kelimenin tekil-yalın halde kullanımıyla ilgili tespit edilen en eski kullanım ve aynı zamanda kelimeyi dişil olarak kabul eden dilcileri destekler mahiyette olduğu söylenebilir.

Alıntıyla ilgili bu değerlendirmelerden sonra risâlede bu metnin Tevrat metninde yeraldığına dair vurgulu ifade, yine bunu Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. Eyyüb (a.s.)'a izafe edilmesi konusunu değerlendirmek yerinde olacaktır. Bununla ilgili olarak iki farklı değerlendirme yapılabilir. Bunlardan ilki metnin elimizdeki haliyle Atinalı'nın kontrolünde oluştuğu, özellikle de bu alıntının Tevrat'a nispeti konusundaki bilginin doğrudan Atinalı'ya ait olduğunun kabulü; ikincisi ise metnin oluşumunda Kadı Mahmûd'un rolü üzerinde temellendirilebilir.

Birinci değerlendirmeye göre ya sözün sahibinin açıkça bir hata yaptığını, ya da Hz. Musâ ve Hz. Eyyüb'e izafe ettiği bu ifadeyle aslında belirli bir cümle değil bir anlamı kasdetmiş olduğunu kabul edebiliriz. Kanaatimizce ikinci ihtimal daha güçlü gözükmektedir. Çünkü bu düzeyde olmasa da aşağıda göstereceğimiz bazı örneklerde de görüleceği gibi, risâlede Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan iki alıntıda anlam gözönünde bulundurulur. Bunlardan ilkinde Hz. Mûsâ'ya izafe edilen bir alıntının yeri Tevrat olarak verilir, ancak verilen metin Elçilerin İşleri bölümünde Hz. Mûsâ'ya izafetle yer alır ve büyük oranda aynı kelimeler kullanılsa bile Tevrat metninin özeti niteliğindedir. Bir diğer örnekte İncillerden aynı konuyla ilgili üç ayrı metnin kullanarak tek metin halinde yeniden inşa edilir.

Bu değerlendirme bağlamında, bu veciz ifade Nuh (a.s.) Mûsa (a.s.) Eyüb (a.s) bağlamında İslâmi metinlerle de ilişkilendirilebilecek bir nitelik arzediyor gibi görünse de[89]; dolayısıyla tek başına düşünüldüğünde risâle

1883; Suidas Lexicon, ed. Ludolf Küster, Thomas Gaisford, Typographeo academico, 1834, II, s. 2558. Firmin Didot, Scholia graeca in Aristophanem, Paris 1841, S. 466; Ohannes Schweignaev, Polybii Megalopolitani Historiarvm Qvidqvid Svperest, Libraria Weidmnania, 1972, V, 72-74.

89 Bu benzerlik İslâm tasavvuf lieratüründe gemi, deniz, kaptan metaforlarının kullanımı için akla gelebilir. Çok detaylı bir incele yapma imkanımız olmadığı için kesin bir yargıda bulunamamakla birlikte İslâm tasavvufundaki bu metaforda denizin tehlike ile ilişkilendirilmesi Hristiyan literatürüyle mukayese edildiğinde oldukça geri planda kalır. Krş. Reşat Öngören, "Tarikat", DİA, 2011, 40, 95-105. Mevlana örneği için bk. Svitlana NESTEROVA, Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Sistematik Felsefe Ve Mantık) Anabilim Dalı, 2011. Bu konudaki değerlendirmelerini paylaştığı ve bu iki kaynağa işaret ettiği için Sezai Küçük'e teşekkür ederim.

yazarının islâmî kimliği, daha açıkçası metnin tamamen kurgu olduğu teziyle ilişkilendirilebileceği akla gelse de, aşağıda göstermeye çalışacağımız şekilde, Kitab-ı Mukaddes ve Hristiyan teolojisinden mülhem olduğuna dair güçlü veriler bulunan ve bir başka kullanımını tespit edinceye dek Atinalı'nın kendi formülasyonu diyebileceğimiz bu cümlenin kültürel arkaplanıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz.

Risâlede metinle ilgili verilen yorum-tercümede temel düşünce şu şekilde özetlenebilir: İnsan günah ve kusur içinde yaşadığı bu hayatta kıyısı uzak bir denizde bulunan bir kişi gibidir. Bu durumdaki bir kişi yardımına koşacak bir gemi bulunmaksızın boğulmaya mahkumdur. Ancak bu geminin sahile ulaşabilmesi için aynı zamanda tecrübeli bir kaptanı da olmalıdır.

Yazarın ifadelerine göre bu veciz ifade kendisinin hakikat ve kurtuluş arayışındaki en temel ve yönlendirici düstur olmuştur.

Deniz, denizde boğulmak ve kurtuluş için bir gemi bağlamında düşünüldüğünde Tevrat metninde ilk akla gelen konu Nuh Tufanı ve Nuh'un gemisidir. Yazar da bu alıntıyla ilgili olarak Nuh'un gemisine atıfta bulunur, alıntıladığı metni değil, ancak kendisinin hakikat yolculuğunu Nuh'un gemisi anlatısıyla ilişkilendirir ve ileri gelen Yahudi ve Hristiyan din adamlarının Nuh'un gemisinin hakikati temsil eden bir simge olduğu şeklindeki yorumlarına atıfta bulunur.

Atinalı'nın Hristiyanlık geçmişini gözönünde bulundurduğumuzda, deniz, gemi ve kurtuluş kavramlarının Hristiyan teolojisinde çokça atıfta bulunulan bir metafor olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Bu anlatılardan biri Romalı Hyppolytus'da (ö. 235) görülebilir.

Ἀλλ' ἡμεῖς οἵτινες ἐλπίζοντες εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, διωκόμεθα καταπατούμενοι ὑπ' αὐτῶν τῶν ἀπίστων. Πλοίων γὰρ πτέρυγές εἰσιν αἱ Ἐκκλησίαι, θάλασσα δέ εἰστιν ὁ κόσμος, ἐν ᾧ ἡ Ἐκκλησία, ὡς ναῦς ἐν πελάγει χειμάζεται μὲν, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται· ἔχει γάρ μεθ' ἑαυτῆς τὸν ἔμπειρον κυβερνήτην Χριστόν· φέρει δὲ ἐν μέσῳ καὶ τὸ τρόπαιον, τὸ κατὰ τοῦ θανάτου, ὡς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου μεθ' ἑαυτῆς βαστάζουσα·[90]

Ancak Tanrının oğluna ümidini bağlayan bizler bu inançsızlar tarafından ayaklar altına alınıp zulme uğrarız. Gemilerin kanatları Kliselerdir, deniz ise evrendir, onda (evrende) Kilise, denizde fırtınalarla boğuşan ama parçalanmayan bir gemi gibidir; zira kilisenin yanında tecrübeli kaptanı Kristus

90 Ἱππόλυτος, Αποδειξις Περι Χριστου και Αντιχριστου, "Patrologia Graecae" içinde, ed. J-P Migne, (Paris: 1837), X, 776.

vardır. (Geminin) ortasında ölüme karşı zafer anıtı, ki o Efendinin çarmıhını taşır, bulunur.

Risâlede işaret edildiği şekliyle Hristiyan ve Yahudi din adamlarının ileri gelen bilginlerinin Nuh'un gemisini hakikati temsil eden bir simge olarak değerlendirmesi bağlamında Johannes Chrysostomus'un (ö. 407) Nuh Tufanı ve Nuh'un gemisiyle ilgili açıklamaları oldukça dikkat çekicidir.

Μυστήρια δὲ ἦν τὰ λεγόμενα, καὶ τῶν μελλόντων τύπος τὰ γινόμενα· οἷον, ἡ Ἐκκλησία κιβωτὸς, ὁ Νῶε ὁ Χριστὸς, ἡ περιστερὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας ἡ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ. Τὸ ἥμερον ζῶον ἐξεπέμπετο, καὶ ἐξῆλθεν ἀπὸ τῆς κιβωτοῦ· ἀλλὰ τύπος ἐκεῖνα, ταῦτα δὲ ἀλήθεια.[91]

(Nuh Tufanı anlatıldıktan sonra) [Bu] anlatılanlar gizem dolu şeylerdir ve olanlar gelecekte olacakların simgesidir. Kilise gemidir, Nuh Kristus'tur, güvercin Kutsal Ruh'dur, zeytin yaprağı Tanrı'nın insan sevgisidir/merhametidir, evcil hayvan gönderilmiş ve gemiden çıkmıştır, ancak o bir simgedir bu ise hakikattir.

Farklı bağlamlarda ve yaygın bir şekilde kullanılmakla birlikte benzer düşünceleri temsil için kullanılan bu metaforu Sînalı Gregor (ö. 1345) ise daha mistik bağlamda kullanır.

ὕδατα παθών, ἐξ ὧν ἡ θολερὰ καὶ συμμικτος τῆς ἡσυχίας πλημμυροι τὴν ψυχὴν θάλασσα, ούκ ἒστιν ἂλλως περάσαι, εἰ μὴ ἐν τῷ πλοίῳ τῷ κούφῳ καὶ έλαφρῷ τῆς περιεκτικῆς ἀκτησίας καὶ ἐγκρατείας.[92]

Tutkuların sularından akan çamur huzur denizini bulandırıp ruhu sele garkettiğinde, karşıya geçebilmek ancak tam bir fakr/zühd ve nefsine hakim olmanın hızlı ve hafif teknesiyle mümkündür.

Hristiyan Teolojisi metinlerinden yaptığımız bu örnek alıntılardan sonra, Atinalı'nın Tevrat metnine atıfla Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. Eyyüb (a.s.)'a izafe ettiği, ancak Tevrat'ın Grekçe çevirinde tespit edemediğimiz bu ifadesiyle ilgili olarak aşağıdaki değerlendirme âfâkî olmayacaktır.

Atinalı kendi anlatısında da vurgulu bir şekilde ifade ettiği gibi, küçük yaşlardan itibaren dini ve felsefi ilimlerle yoğun bir şekilde meşgul olmuştur ve geniş bir literatür bilgisine sahiptir. Atinalı'nın bu cümlesi ve onunla ilgili açıklamalarını yukarıdaki alıntılarla birlikte değerlendirildiğinde bunun kendisinin ihtidâ hikayesinin gerçekliğinin inandırıcılığını destekler ma-

91 Joannes Chrysostomus, Opera Omnia, ed. D. Bernardi De Montfaucon, (Paris: 1839), I, 959.

92 Γρηγόριος Σινάιτος, Λογοι διάφοροι, "Patrologiae Graecae" içinde, ed. J-P Minge, (Paris: 1865), CL, Sütun 1276.

hiyette olduğu görülebilir. Atinalı'nın dinine, dini geleneklerine bağlılığında, Hristiyan Teolojisinde Kilise ve Hz. İsâ ile özdeşleştirilen bu metafor önemli bir yer tutmuştur. Diğer taraftan Tevrat ve İncil'de Hz. İsâ'dan sonra gelecek bir kurtarıcının, yani bir gemi ve gemi kaptanının varlığına işaret eden metinler ona Hristiyan Teolojisinin bu metinlerle ilgili açıklamalarını sorgulaması için cesaret vermiş ve yönlendirici olmuştur. Zira Hristiyan Teolojisinin ileri gelen din adamlarının da ifade ettiği gibi, Nuh'un gemisinin simgesel bir anlamı vardır ve o Atinalı'ya göre kişinin kendi kurtuluşu için peşine düşmesi gereken bir hakikati temsil eder. Bu bağlamda, bu metaforun "Kliseye bağlılığı" ifade etmek için kullanıldığı hatırlanıldığında, bu sözün Atinalı'nın ruh dünyasını ne denli etkilemiş olduğunu, risalede yer yer ifade ettiği şekliyle sorgulama sürecinde din değiştirme kararını almada yaşamış olduğu tereddütleri ve neden bu cümleyi ihtidâ hikâyesinin ilk Grekçe cümlesi olarak zikrettiğini anlamamıza yardımcı olur.

Diğer taraftan Atinalı'nın Grekçe olarak formüle ettiği bu veciz ifade için risalede kaydedilen yorum-tercümenin, sayısı çoğaltılabilecek birçok metin arasından örneklendirdiğimiz Hristiyan Teolojisi metinleri çerçevesinde, kendisinin içinde yetiştiği kültürek ve teolojik atıf çerçevesiyle ilişkilendirilmesi zor değildir.

"Bizim hefevât ü cerâyim ile güzerân iden ömrümüz" ifadesi Sînâlı Gregor'un mistik bağlamda kullandığı "Tutkuların sularından akan çamur, huzur denizini bulandırıp ruhu sele garkettiğinde" ifadesiyle paralel düşünceleri yansıtır niteliktedir. Atinalı insana bahşedilen ömrü bir denize benzetir ve bu deniz insanın hataları sebebiyle içinde bulunan için tehlikeli bir hal alır. Sînalı Gregor'un mistik metaforunda benzer şekilde insanın huzuru kişiyi günaha sevkeden düşüncelerle kirlenir ve onun ruhunu boğacak bir hal alır. Atinalı bu durumda olan kişinin yardımına bir geminin gelmesi gerektiğini aksi takdirde kişinin boğulacağını söyler. Atinalı'ın Grekçe metninde παρων (hafif gemi türü) şeklinde ifade edilen bu gemi, Sînâlı Gregor'da genel olarak tekne anlamına gelen kelimenin (πλοιον) iki ayrı sıfatla nitelenerek daha belirgin hale gelmesiyle "hızlı ve hafif bir tekne" şeklindedir ve bu yönüyle παρων kelimesi için yapılabilecek Grekçe bir tanım gibi durur, ya da anakronizme düşmeme adına daha doğru bir ifadeyle, Atinalı'nın kullandığı παρων Sînâlı Gregor'un tasvir ettiği teknenin cins ismidir; oldukça benzer olan düşünce veciz bir ifadede beklenen bir şekilde yalnızca bir kelimeyle ifade edilmiş olur.

Metin için verilen kısa yorum-tercümeden sonra aynı alıntıyla ilgili yeralan açılamalarda ise islâmî motifler biraz belirgin bir şekilde ortaya çıkar

(şerîat-hakîkat) ve burada Kadı Mahmûd'un izlerini görebilmek mümkündür. Açıklamada kurtarıcı gemi şeriat gemisidir, yani bir düzen ve kuralların bulunduğu bir yerdir. Bu tasvir Hyppolytus'un metninde diğer kiliselerle birlikte bir bütün olarak bağlılarını koruyan bir gemiye benzetilen Kiliseye karşılık gelse, şeriat islâmî bir motif olarak dikkat çeker. Hyppolytus'un çalkantılı gemisini "sâhil-i necât"a ulaştıracak "tecrübeli kaptan"ı Kristus'tur, Atinalı'nın gemisinin kaptanı ise yine islâmî bir motifle "hakîkat denizini bilen" bir kaptan olarak nitelenir.

Atinalı'nın bu veciz ifadesi doğrudan bir alıntı değildir, ancak bu teolojik arka-plan gözönünde bulundurulduğunda, onun bunu Hz. Musâ (a.s.) ve Hz. Eyyûb (a.s.)'a izafe etmede sakınca görmemesi anlaşılabilir. Krstić'in Atinalı'nın bu ifadesiyle ilgili ilişkilendirdiği Tevrat metnini bu çerçevede değerlendirmemiz mümkün olabilir. İsrailoğullarının denizden selametle geçip Fravun ve ordusunun denizde helak olması anlatıldıktan sonra Mısır'dan Çıkış 15/1, Hz. Mûsâ (a.s.) ve İsrailoğullarının Tanrı'ya kurtuluşları için şükür ve övgü içerikli uzun bir ilahiyle başlar; anlam itibariyle, bir cümlenin değil, bölümün bütününün Atinalı'nın cümlesinde veciz bir şekilde ifade edildiği söylenebilir. Tevratın bu bölümü Ortodox litürjisinin de bir parçasıdır. Benzer şeyler Atinalı'nın aynı sözü Hz. Eyüb (a.s.)'a izafe etmesi hakkında da söylenebilir, yani belirli bir cümle değil Hz. Eyüb'ün hikayesinin bütünü.

Atinalı'nın, karşılığını literatürde tespit edemediğimiz bu cümlesinin anlam açısından onun yetiştiği kültür ve aldığı teoloji eğitimiyle sıkı ilişkisine temas ettikten sonra, cümle yapısı itibariyle de dikkat çekici olan bu ifadeyle oldukça yakın bir benzerlik gösteren bir başka kullanımına işaret edelim: Yeni Teolog lakabıyla tanınan Symeon (ö. 1022) Yuhanna İncili'nin, Hz. İsâ (a.s.)'ın Ferisiler ve hukuk bilginleriyle, onları daha önce gönderilen peygamberleri öldüren atalarına sahip çıkmaları gibi yalnışlıkları ve günahları sebebiyle azarladığı konuşması esnasında söylediği şu sözü nakleder:

"οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε. (Luka 11/52)

Yazıklar olsun size hukuk bilginleri, zira siz (gerçek) bilginin kilidini aldınız/(ortadan) kaldırdınız, onlar (hukuk bilginleri) ki [siz onlarsınız bilgi kapısından] içeri girmediniz ve girmek isteyenleri de engellediniz.

Symeon devamla (gerçek) bilginin klidinin ne olduğunu sorar ve farklı İncil bölümlerinde yeralan ve bununla ilişkilendirilebilecek bezetmeleri, bu arada Hz. İsâ (a.s.)'ın "ἐγώ εἰμι ἡ θύρα (Ben kapıyım/Kapı benim. Yuhanna

10/7)” sözünü kilit benzetmesiyle birleştirir ve “kapıyı açmak için nasıl bir kilit gereklidir” şeklinde bir soru sorar, ardından bu benzetme üzerinden açıklamalarına devam eder. Bizi buarada ilgilendiren Symeon’un bunu ifade etmek için kullandığı cümle ile Atinalı Muhammed’in ifadesi arasında, cümle yapısı açısından tam bir uyumluğun ve anlam itibariyle de gözden kaçmayacak bir paralelliğin bulunmasıdır. Atinalı adeta “deniz, gemi, kurtuluş/hayat” metaforunu Symeon’un “kapı, kilit, bilgi/kurtuluş” metaforunda kullandığı cümle örneği üzerinden kurmuş gibidir.

(Ει μη ουν + artikel-isim yalın/nominatif + isim tümleç/datif)

Ει μη ουν η κλεις ανοιξει[93] : Yok ise imdi (o/bir) anahtar, açmak için [bilgi>kurtuluş kapısını]/açmak için anahtar yoksa [bilgi>kurtuluş kapısı açılmaz]

Ει μη ουν η παρων ζωηι [και θαλασσα]: Yok ise imdi (o/bir) tekne, hayat için/hayat için tekne yoksa [kurtuluş mümkün olmaz]

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu alıntının Tevrat metnine nispetiyle ilgili farklı bir değerlendirme, metnin oluşumunda Kadı Mahmûd’un rolünün gözönünde bulundurması üzerine temellendirilebilir. Kadı Mahmûd’un metnin inşasındaki rolü, özellikle Atinalı’nın henüz ihtida etmeden önceki aşamalarda geçirdiği ruh halinin Osmanlı edebiyatının ileri gelen farsça kaynaklarından şiirlerle tasvir edilmesinde belirgin bir şekilde görülebilir. Yine bu değerlendirme bağlamda risâlenin girişinde vahiyle ilgili bir mukaddimenin Kadı Mahmud’a olması gerektiğini söylemiş, ayrıca yukarda Atinalı’nın bu veciz ifadesinin açıklaması sadedinde de Kadı Mahmûd’un izlerine işaret etmiştik. Bu durum gözönünde bulundurulduğunda bu Grekçe ifadenin açık bir şekilde Tevrat’a izafesinin Atinalı’nın değil Kadı Mahmûd’un tasarrufu olduğunu düşünebiliriz. Bu çerçevede, Atinalı’nın hikâyesinin yazım sürecinin tümünde Kadı Mahmûd ile aynı mecliste bulunmadığı ihtimalini de gözönünde bulundurmamız gerekir: Atinalı ona kısaca, belki de daha uzun bir şekilde hidayet hikayesini aktarmıştır, bu esnada özellikle hangi Tevrat ve İncil metinlerinin Hz. Peygamber’in müjdecisi olarak kendisini etkilediğini aktarmıştır. Bu arada Kadı Mahmûd önemli gördüğü notları almış; ilgili Tevrat ve İncil metinlerinin asıllarını da metne dahil ederek metni daha ilgi çekici hale getirmek istediği için Atinalı’nın şifahen hafizasından naklettiği metinleri dikkatli bir şekilde hareke-

93 Συμέων Ό Νέος Θεολόγος, Περιεχομενα Του Οσιου Και Μεγαλου Πατρος Ημων Συμεων Του Ωεου θεολογου Πρεσβυτερου ftp://ftp.logos.md/Biblioteca/In_Alte_Limbi_(Na_drugih_jazykah)/greek/aton_Ag.%20Symeon_tom_1.pdf. 23.09.2017

leyerek kaydetmiştir. Bu yüzden olsa gerek, Grekçe metin Arapça harflerin imkan verdiği ölçüde oldukça düzgün bir şekilde harekelenmesine rağmen, alıntılarda bir acelecilik hissi veren bazı atlamalar, farklı metinleri birleştirme, kelime değiştirme ve eklemeler, hatalı atıf ve hatta küçük de olsa gramer hataları bulunmaktadır. Bunun dışında metnin diğer bölümleri sabırlı bir çalışmanın izlerini taşır.

Din değiştirme gibi oldukça önemli bir karar veren kişiye yöneltilecek veya kendisinin sorulmaya gerek kalmadan dile getireceği konu muhtemelen, onu bu kararı almaya sevkeden ilk veya en temel şeyin ne olduğudur. Metin de zaten bu mahiyette bir açıklamayla başlar ve metindeki ilk Grekçe ifade de esasen bu konunun açıklanması kapsamında yerini alır. Muhtemelen Atinalı Kadı Mahmûd'a hikâyesini anlatırken Hristiyan Teolojisi ve Kitab-ı Mukaddes'den mülhem "çalkantılı bir denizde seni kurtaracak bir gemi yoksa halin nice olur" düşüncesinin kendisini sürekli bir arayışa sevkettiğini; bunun kendisine yön ve cesaret veren en önemli düşünce olduğunu, bu sözün karşılığının Hz. Mûsâ (a.s.)'ın Firavun'un zulmünden kaçarken Tanrı'nın yardım eliyle kurtuluşunda, Hz. Eyüb (a.s.)'ün çektiği tüm sıkıntılara rağmen Tanrı'ya olan sağlam inancı ve O'nun inayeti sayesinde kurtuluşa ermesinde görülebileceğini söylemiş veya bunlarla ilişkilendirmiştir. Kitab-ı Mukaddes bilgisi olmayan Kadı Mahmûd daha sonra bu hikayeyi kompoze ederken notları arasındaki bu ilk Grekçe ifadenin Hz. Mûsâ (a.s.) veya Hz. Eyüb (a.s.)'ın doğrudan sözü değil, bunlardan mülhem, Atinalı'nın bizzat kendisinin formüle ettiği bir sözü olduğu ayrımına varamadığı için diğer Grekçe alıntılardaki gibi bunun da Kitâb-ı Mukaddes metninde olduğunu düşünmüştür; zira, bu söz Atinalı'yla konuşması esnasında bir şekilde Hz. Musâ (a.s.) ve Hz. Eyüb (a.s.) ile ilişkilendirilmiştir, o halde Tevrat'ta bulunmuş olması gerekecektir. Üstelik, Atinalı'nın Müslüman oluşunun hemen akabinde hikayesini Kadı Mahmud'a naklettiğini düşündüğümüzde bunun normalde bir tercüman aracılığıyla olduğunu düşünmemiz gerekecek ve bunun, bu sözün Hz. Mûsâ (a.s.) ve Hz. Eyüb (a.s.)'a izafesiyle ilgili bir yanlış anlamaya zemin hazırladığı akla gelecektir.

Atinalı'nın hikâyesinin Kadı Mahmûd tarafından kısa süre içinde metne dönüştürüldüğünü kabul ettiğimizde ise, Atinalı'nın, Türkçe bilgisinin yetersizliği sebebiyle, kendi anlatısının düzgün bir şekilde metne geçirildiğini kontrol etmesi mümkün olmayacaktır. Metin daha uzun bir süre sonra kaleme alınmış olduğu farzedildiğinde, Atinalı'nın bu süre zarfında risâledeki yanlış aktarımları farkecek derecede Türkçe öğrenebileceği akla gelse de, hazırlanan metnin kendisine ulaşmamış olması da ihtimal dahilinde-

dir. Kaldı ki, elimizdeki nüshalardan, metnin "temme" ifadesiyle bittiği ve altında farklı bir formatta Kadı Mahmûd'un kendisini risâlenin "müellifi" olarak takdim ettiği nüshanın gösterdiği telif tarihi olan 1625 yılında Atinalı'nın hala hayatta olup olmadığı veya Kadı Mahmûd'un kadılık görevi dolayısıyla bekleneceği üzere her yıl veya farklı aralıklarla geniş Osmanlı topraklarının farklı şehirlerinde bulunması sebebiyle Atinalı'yla irtibat halinde olup olmadığı hakkında bilgimiz yoktur. Belki de bu yüzden Kadı Mahmûd vurgulu bir şekilde kendisini eserin müellifi olarak niteler. Tıpkı bir biyografi yazarının veya yaşanmış bir hayat hikâyesini edebi bir metin haline dönüştüren bir yazarın, kendisini müellif olarak nitelemeyi hak ettiğini düşüneceği gibi.

II. Ûç-eḳlipôn arhôn eḳş-îġûẕa çe îġûmenos eḳ-tôn mîrôn aftû eôs an elṡî os apoçte aftos prosẕoçiye eṡnôn.

οὐκ ἐκλείπων ἄρχων ἐξ Ιουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ος αποκειται αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν.

Metnin tercümesi: Yehuda'dan idareci ve rehber eksik olucu değildir/olmaz, ta ki beklenen kişi gelinceye dek; o halkların beklentisidir.

Atinalının verdiği Tercüme (Metne karşılık gelen yerler köşeli parantez içinde)

"ey benim oġullarım [bizden nübüvvet ve salṭanat münḳaṭı' olmaz, mâdâm ki ol gelecek gelmeye.] Ol geldikten sonra bizde nübüvvet ve salṭanat münḳatı' olunur; [cümle 'âlem onun ḳudûmuna muntaẓırlardır].

Bu alıntıda Septuaginta[94] metninde yeralan gelecek zaman kalıbındaki çelimli fiil "ἐκλείψει (eksik olmayacaktır)" yerine yaklaşık aynı anlamda kelimenin geniş zaman sıfat-fiil şekli olan "ἐκλείπων" kullanılmıştır. Alıntıda geçen "ος αποκειται" Tevrat'ın İbrâhice metninde שִׁילֹה kelimesinin karşılığıdır. Kelimenin İbranice kökeni net değildir, o yüzden farklı şekilde tercüme edilmiş (Latin Vulgata "qui mittendus est"=gönderilmek durumunda olan; Luther " der Held"=Kahraman) veya tercümede kelimenin İbranice okunuşu olan "Shilo" şeklinde muhafaza edilmiştir (King James).[95] Septuaginta metninde kelimenin karşılığı "τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ" şeklinde yeralır. "τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ" ifadesi "onun için saklanan/muha-

94 Tevrat'tan yapılan Grekçe alıntılar için kullanılan kaynak. Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1979.

95 Brown-Driver-Brigg, The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew And English Lexicon, 1994.

faza edilen/ümid bağlanan/beklenen şey(ler)" şeklinde tercüme edilebilir. Atinalı'nın kaydettiği karşılık olan "ος αποκειται" ise Septaguinta tercümesinde ortaya çıkan belirsizliği biraz daha kaldırır şekilde "saklanan/muhafaza edilen/ümid bağlanan *o kişi*" anlamında açıktır. Atinalı'nın Tevrat'tan yaptığı bu alıntının Hristiyan literatüründe "τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, καὶ" yerine "ος αποκειται" şekline rastlamak mümkündür.[96]

Alıntının Septuaginta'da yeralan şekli aşağıdaki gibidir:

οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ιουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. (Yaratılış 49/10)

III. *Profitîn îmin anastîṣi kiryos o s̱eġos ek-tôn aẓer[!]fôn îmôn os-eme·* [aftû akûsesḏe kata panta osa an lalisî pros îmas][97] *este-ġûn* [!][98] *pasa piṣî itis-ûḳ-akûsi tû profitû eçînû eḳseluṣreftisete eḳ-tû lâġû aftis*[99]

Risâlede Tevrat'a atıfla zikredilen bu alıntı bu şekliyle Tevrat metninde değil Elçilerin İşleri bölümünde Hz. Mûsâ (a.s.)'ın sözü olarak kaydedilen metinle örtüşür. Ancak Resullerin işlerinde kaydedilen metin içerik itibariyle Yasanın Tekrarı'nda yeralan, 18/15 ve büyük oranda 18-19'un, büyük oranda aynı kelimeler kullanılarak yapılmış bir özeti niteliğindedir. Dolayısıyla Atinalı, Elçilerin İşleri'nden naklettiği bu alıntıyı, alıntının kaynağı olan Tevrat'a izafe etmede bir sakınca görmemiştir. Tevrat metnindeki Yasanın

96 Bkz. Georgius Pisidae, *Paschalion* Paschalion Seu Chronicon Paschale: A Mundo Condito Ad Heraclii Imperatoris, Typographia Bartholomaei Javarina, 1729, 153.

97 Metni hafızadan aktardığı olsa gerek Elçilerin İşleri metninin bir bölümünü hazfeder. Alıntıdaki kaynak metninin trasnkripsiyonunu yazarın yazım alışkanlığını göz önünde bulundurarak ekledik.

98 Kaynak metinde "ἔσται δὲ" şeklinde yeralan ifadeyi ezberden naklettiği için "ἔσται ουν" şeklinde hatırlamaktadır. "δὲ" ve "ουν" kelimeleri, birincisi için "de, dahi" ikincisi için "imdi" anlamında birbirine yakın anlamlar için kullanılabilmektedir. "ἔσται" kelimesini Atinalı "este" şeklinde okur. Risâlede "e" ve "o" sesleri birleştirilirken araya Arapça hemze yerine daha yumuşak olan "ġayn" harfini yazılmaktadır. Bunu alıntılan metinlerde "θεος" kelimesinin Arapça harflerle "s̱eğos" şeklinde verilmesinde görmek mümkündür.

99 "aftis", "αυτης" kelimesi Tevrat ve İncil metinlerinde yer almaz. Atinalı'nın yaptığı bu ekleme tefsiri anlamda bir eklemedir "ek-tû lâğû=ἐκ τοῦ λαοῦ" "haktan" veya artikelin (burada "του") yaygın bir kullanımı olan iyelik anlamı gözönünde bulundurulduğunda "halkından" şeklinde anlaşılabilir; Atinalı "onun" anlamındaki "aftis="αυτης" kelimesini ekleyerek "halk" kelimesinin tamlayanını metinde geçen "ψυχὴ" kelimesi olarak açıklar: "ruh'un kendi halkından". Atinalı'nın metni bu şekilde hatırlaması veya yorumlamasının "ψυχή=Ruh" ve "ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς=(Ruhun) kendi halkından" ifadelerinin Tevrat'ın farklı yerlerinde de bulunmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Örnek olarak bk. "ἡ δὲ ψυχή, ἥτις ἐὰν φάγῃ ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τοῦ σωτηρίου, ὅ ἐστιν κυρίου, καὶ ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐπ αὐτοῦ, ἀπολεῖται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. (Levililer 7/20); Levililer 7/21; 17/10; 20/6; 23/29. Yasanın Tekrarı 9/13; 15/30

Tekrarı 18/18-19 şu şekildedir:

[18] προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ, [19] καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ.

Onlara, onların kardeşleri içinden senin gibi bir peygamber göndereceğim ve sözümü onun diline koyacağım ve onlara, ona emrettiğim gibi konuşacak, ve o peygamberin benim adıma konuştuğu şeylere kulak vermeyen kişiden intikam alacağım.

Atinalı'nın doğrudan alıntın yaptığı Elçilerin İşleri 3/22-23 metni (Yazarın verdiği metnin karşılığı köşeli parantez içinde):

Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι [Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς] ὑμῶν [ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ·] αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. [ἔσται] δὲ [πᾶσα ψυχὴ ἥτις] ἐὰν μὴ[100] [ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ].[101] (Elçilerin işleri 3/22-23)

Metnin tercümesi

Zira Musâ şöyle dedi: [Efendi Tanrı size sizin kardeşleriniz içinden benim gibi bir peygamber gönderecek.] Size söyleyeceği her şeyde onu dinleyeceksiniz. [Ve şu da olacak ki o peygambere kulak vermeyen her bir ruh, halkından yok edilecektir]

Atinalının verdiği tercüme

"Ḥaḳ Te'âlâ Ḥażretleri buyurdı ki [ḳarındaşlarınızdan bencileyin bir peyġamber ba'ṡ itse gerekdir; her kim ânın emrine muḫâlefet iderse ânın istîṣâl ve intiḳâmı bana lâzım olur]"

IV. *anatelî en-des îmeres aftu Ωiçeûṣîni çe plîṡos îrinîs eos û andanerṡî î-selînî* [8] *çe ḳataçiriyeġsî apo ṡalâsiş eos ṡelâsiş çe apo potamon eos peratôn-tis îḳûmenîs.* [9] *enôpiyon aftû bropesunde eṡiyûpes çe i-yuḫṡeryâ aftû ḫûn-lîksûsî.* [10] [atlanmış!] [11] *çe* [!] *pruşçinûsûsin âfton* [!] *pendes î-vasilîs tis yis.*

100 Tevrat ve İncil metinlerinde bu ifade "eğer ... mez/maz ise" anlamındaki şart edatı "ἐὰν" ve genel olarak istek ve dilek kiplerinde yine ihtimal ifade eden cümlelerde olumsuzluk edatı olarak kullanılan "μὴ" ile yeralır. Yazar burada bu şart edatını zikretmez ve genel olarak haber kipinde olumsuzluk için kullanılan "ου/ουκ" edatını kullanır.

101 Alıntılar içinde kullanılan İncil Metni Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A., *The Greek New Testament*, (Almanya: United Bible Societies, 1997/1982).

Alıntının Tevrat'ta yeralan karşılığı (Yazarın verdiği metnin karşılığı köşeli parantez içinde):

[ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης ἕως οὗ ἀνταναιρεθῇ ἡ σελήνη. [8] καὶ κατακυριεύσει ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης καὶ ἀπὸ ποταμοῦ ἕως περάτων τῆς οἰκουμένης. [9] ἐνώπιον αὐτοῦ προπεσοῦνται Αἰθίοπες, καὶ οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ χοῦν λείξουσιν,] [10] βασιλεῖ Θαρσις καὶ αἱ νῆσοι δῶρα προσοίσουσιν, βασιλεῖς Ἀράβων καὶ Σαβα δῶρα προσάξουσιν, [11] [καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς][Atinalı:της γης], πάντα τὰ ἔθνη δουλεύσουσιν αὐτῷ. (Mezmurlar 71/7-11)

Metnin tercümesi

[Onun zamanında doğruluk yükselecek ve barış her yeri dolduracak, ta ki onun ayı bir daha çıkmayana dek. [8] O bir denizden diğerine, nehirden dünyanın ucuna dek hükümran olacak. [9] Onun önünde Etyopyalılar yere kapanacak ve düşmanlar onun tozunu yalayacak.] [10] Tarsis Kıralları ve adalar (sakinleri) hediyeler getirecek Arapların kıralları ve Saba'nın Kralları hediyeler takdim edecek. [11] [Ve bütün Krallar ona itaat edecek], tüm uluslar ona hizmet edecek.

Atinalı'nın verdiği tercüme

Senden sonra bir peyġamber-i ṣâḥib-i şerî'at ba'ṡ itsem gerek ki [envâr-ı mihr-i nübüvveti pertev-endâz-ı şarḳ u ġarb olub [9] evvel ittibâ' iden ümmet-i ḳavm-i] 'Arab'dan [!] (Transkribe metninde Etyopyalılar) [olub semt-i 'inâda sülûk iden 'anede ve muḫâlifîn maḳhûr ve ẕelîl ola] [10] [!] [11] [ve pâdişâhân-ı cihân şerî'atini ribḳa-i raḳabe-i gerden-i itâ'at idüb] ilâ yevmi'l-ḳıyâm din ü şerî'atı bâḳî ola".

V. o opisô mû erḫomenos ebros-ṡen-mu yeġonen otî prôtos mû eyin [1] ûç-î-mi aḳşiġos [2] en[!][102] lise tôn-imânde tôn-îpoẕîmatôn aftû [3]

Elimizde Grekçe İncil metniyle mukayese ettiğimizde bu alıntıda iki tane uyumsuzluk sözkonusudur. Bunlardan ilki alıntı metninin Matta İncili'ne

102 Metinde *aḳşiġos* (=lâyık) ifadesinde "sin" harfinin "nûn" şeklindeki uzantısı üzerinde özellikle nokta konulmuş, "sin-nun" şeklinde şeklinde yazılmış ayrıca "*aḳşiġo*s-en" şeklinde harekelenmiştir. Buradaki "en" kelimesi "-de, içinde, o konuda" anlamında "εν" edatı olarak ve dil açısından *aḳşiġos* kelimesine bağlı bir edat olarak düşünülmüş olabilir. Ancak alıntılanan metinde bu kelime yeralmaz. ἄξιος kelimesi " -e lâyık olma" anlamında bir edat ile değil kendisine bağlı kelimenin *genetif* haliyle kullanılır. Bu anlamda "εν" ile kullanımını tespit edemedik. Atinalı'nın kelimenin kullanımıyla ilgili standart kullanım açısından hatalı bir alışkanlığı olabileceği akla gelmekle birlikte bunun yazım hatası olma ihtimali daha güçlü gözükmektedir.

izafe edilmesidir. Matta İncili'nde ne benzer ne de bu alıntıyla anlam itibariyle örtüşen bir metin yeralmaz. Atinalı'nın metninde yeralan konu yer yer farklı ifadelerle Yuhanna ve Markos İncilleri'nde bulunur. Atinalı'nın alıntı olarak kaydettiği metin Yuhanna ve Markos İncilleri'ndeki aynı konuyla ilgili üç ayrı bölümün mezcedilerek bütünlüklü bir metin haline getirilmesiyle oluşmuştur. Alıntıyla ilgili ikinci uyumsuzluk metinde geçen sözün İncil metninde Hz. Yahyâ (a.s.)'a nispet edilmesi Atinalı'nın ise bunun Hz. İsâ (a.s.)'a nispet etmesidir. Daha önce de işaret edildiği gibi bunun Atinalı'nın İncil bilgisi hakkında eksikliği şeklinde değerlendirilmesi isabetli olmaz. Anlaşıldığı kadarıyla Atinalı bu sözün İnciller'de Hz. İsâ'ya nispet edilmesini kabul etmez ve bunun Hristiyanların bir iddiası olduğunu söyler. Daha önce işaret edildiği gibi bu Atinalı'nın metninde önplana çıkmayan ancak bu alıntıyla ilgili değerlendirmesinde imada bulunduğu, İncil metninin elimizde bulunduğu haliyle güvenirliğine yönelik bir eleştiri gibi gözükmektedir. Bu yüzden olsa gerek Atinalı alıntının kaynağında bu sözün Hz. Yahyâ'ya izafe edildiğini ifade eden yeri kendi metnine almaz. Atinalı'nın metninin başlangıç cümlesinin kaynağı olan Yuhannâ İncili'nde metnin başında şu ifade yeralır:

Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων,

Yahyâ onun hakkında tanıklık yapar ve şöyle diyerek seslenmiştir:

Risâledeki metnin ilişkili olduğu üç ayrı İncil bölümü:

[Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.][1] (Yuhanna 1:15)

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, [οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος][2] ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. (Yuhanna 1/27)

ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας [λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ][3] (Markos 1/7)

Atinalı'nın bu üç kaynaktan oluşturduğu, hafızasında kalan metin Grekçe karşılığı:

Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν [1] οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος [2] εν [! Atinalı] λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ [3]

Yazarın metninin tecümesi

Benim ardımdan gelecek olan benden önce var oldu, zira o benden evvel idi[1]; ben lâyık değilim[2] onun nalinlerinin bağlarını çözmeye[3].

Atinalı'nın verdiği tercüme

[Ol ki benden ṣonra gelse gerek, benden evvel ḫalk olunmuşdur. Ol kimsenin ben ḳabḳabı bağını çözmek ḫıżmetine lâyıḳ değilim]

Giresun Nüshasında Metin Hâşiyesinde Yeralan Ekler

Giresun yazmasının haşiye kenarlarında Arapça olarak kaleme alınmış Tevrat ve İncil'den alıntılar yeralır. Anlaşıldığı kadarıyla haşiye yazarı Atinalı'nın metninde yeralmayan bu alıntıları islâmî kaynaklardan tespit ederek metni zenginleştirmek istemiştir. Haşiyedeki ikinci alıntı, yukarıda açıklandığı üzere risalede Tevrat'a referansla zikredilen ancak Elçilerin İşleri'inden nakledilen metnin Tevrat'taki karşılığıdır. Aşağıda V numara altında verdiğimiz İslâm reddiye literatüründe çokça kullanılan, ancak haşiyede yer alan diğer alıntılardan farklı olarak Tevrat metninde karşılığının ancak bir yorum üzerinden bulunabileceği bir nitelik arzeder. V ve VI numara altında verdiğimiz çok sayıdaki alıntı ise risâlede dikkat çekici bir şekilde yeralmayan Faraklit konusuyla ilgilidir.

Haşiye yazarı alıntı kaynağına işaret etmez. Alıntıların önemli bir bölümü bazı küçük farklılık, yer yer de hatalı yazımlar bulunmakla birlikte Taftazânî'nin *Şerḥu'l-maḳâṣıd* adlı eserindeki Tevrat alıntılarıyla uyum içindedir.[103] Yazmanın sayfa kenarları muhtemelen ciltleme esnasında tıraşlanmış olduğu için haşiyelerin bir kısmında metin yarıda kesilmektedir. Bu eksik kısımları Taftâzânî'nin metnini esas alarak tamamlayarak köşeli parantez içinde verdik. Alıntı tercümelerinin Grekçe Tevrat ve İncil metinlerindeki karşılığını ekledik ve Arapça alıntıların Grekçe Kitâb-ı Muhaddes metinlerine karşılık gelen bölümlerini her ikisini kalın harflerle yazarak belirttik. Bu bölümde temel amacımız Arapça nakillerin metinlerin Grekçe metinle tercüme açısından karşılaştırılması değil, alıntıların Grekçe metinlerle şekil açısından uyumunu göstermek olduğu için, Grekçe metni gözönünde bulundurmakla birlikte, Türkçe tercümede Arapça metni esas aldık. Haşiyede verilen Arapça metindeki hatalı yazımlara metinde müdahale etmedik, ünlem işaretiyle yalnışlığına işaret ederek Taftâzânî metninde Grekçe metinle uyumlu olan ifadeyi parantez içinde yazdık; tercümede de aynı yolu takip ettik.

Risalede Tevrat'tan ilk alıntı yapılan yerin haşiyesinde

Fi's-sifri'l-ḫâmis mine't-tevrât:

103 Krş. Taftazânî, *Şerḥu'l-maḳâṣıd*, (Pakistan: Dâru'l-ma'arifi'n-nu'mâniyye 1981) II, 189-190.

“Câ’e’llâh^{u} min Ṭûri Seynâ’e [ve-eşraḳ^{a} min Sî’îr^{e}] ve’sta’lene min cibâli Fârâne”

[yürîdu’l-iḫbâr^{e} ‘an inzâl]i’l-Tevrâ^{ti} ‘alâ Mûsâ bi-Ṭûri S[eynâ’^{e} ve’l-İncîl^{i} ‘alâ ‘Îsâ] bi-Sî’îr^{e} fe-inne-hû kâne bi-[Sî’îr^{e} bi-ḳaryet^{in} müsemmât^{in} Nâṣıra] ve-inzâli’l-Ḳu’rân^{i} ‘alâ Muḥammed^{in} bi-Mekke ^{te} fe-[inne Fârân^{e} fî ṭarîḳi Mekke^{te} ḳibele’l-‘Aden^{i} bi-mîleyn^{i} ve nıṣf^{in} [ve-huve kâne’l-menzil^{i}] ve-ḳad baḳiye’l-yevm^{e} ‘alâ yesâri’ṭ-ṭa[rîḳ^{i} mine’l-’Irâk^{i} ilâ Mekke^{te} ve-hâẕâ mâ ẕukir^{e} fi’t-Tevrât^{i} enne İsmâ’îl^{e} eḳâm^{e} beriyyet^{e} Fârân^{e}] ya’nî bâdiyete’l-’Arab^{i}.

Κύριος ἐκ Σινα ἥκει καὶ ἐπέφανεν ἐκ Σηιρ ἡμῖν καὶ κατέσπευσεν ἐξ ὄρους Φαραν (Yasanın Tekrarı, 33/3)

Tercüme

Tevrat’ın Beşinci Kitabında [şöyle yazılıdır]:

“Allâh Sîna dağından geldi ve Sî’ir’den yükseldi ve Fârân dağlarından göründü”. Sînâ dağında Mûsâ’ya Tevrat’ın, S î’ir’de Îsâ’ya İncil’in -ki (Îsâ) Sî’ir’de Nâsıra adlı bir köyde idi- ve Mekke’de (de) Muhammed’e Kur’ân’ın indirilmesini haber vermek istemektedir. Zira Fârân Aden yönünde Mekke’ye iki buçuk mil uzaklıktadır, burası bir yerleşim yeriydi, günümüzde Irak’dan Mekke’ye giden yolunun sol tarafında kalmıştır. Bu Tevrat’ta İsmâil’in Fârân düzlüğünde yerleşti ifadesinde anlatılmak istenen (yer)dir; yani bâdiyetu’l-Arab [denilen yer]dir.

Metinde yazarın Tevrat’tan yaptığı üçüncü alıntı haşiyesinde

Enne-hû Te’âlâ ḳâl^{e} li-Mûsâ “Ennâ nuḳîm^{u} [!] lehum [nebiyyen min benî iḫvetihim mis̱le-k^{e} ve ücrî ḳavlî fî-h^{i} ve yeḳûl^{u} [le-hum mâ âmuruhum bi-h^{î} ve’-re]cüli’l-leẕî lâ yaḳbel^{u} ḳavle’n-nebiyyi[’l-leẕî yetekellemu bi-ism^{î}] fe-ene entaḳımu min-h^{u}”

ve’l-murâd^{u} [bi-benî iḫveti Benî İsrâ’]îl^{e} Benû İsmâ’îl^{e} ‘alâ mâ huve’l-müte’âref^{u} [fe-lâ yuṣraf^{u} ilâ men] ba’de Mûsâ min enbiyâ’i Benî İsrâ’îl^{e} ve-lâ ilâ ‘İsâ li-] enne-hum lem yekûnû min benî iḫvetihim [ve-lâ ilâ Mûsâ li-kevnihî ṣâḥibu şerî’a^{tin} müste’nefe^{tin} [fî-hâ beyânu meṣâliḥi’d-]dâreyn^{i} fete’ayyen^{e} Muḥammed^{un} ṣalla’llâhu ‘aleyh^{i}.[104]

104 Alıntı Tevrat metniyle hemen hemen tam uyum içindedir. Taftâzânî alıntının kaynağını Tevrat’ın Beşinci Kitabı şeklinde kaydeder. Haşiye yazarı bu bilgiyi zikretmez. Ayrıca Şerhü’l-maḳâṣıd’da “Ene muḳîm^{un} lehum” şeklinde Tevrat metnine sadık olan tercüme haşiye yazarı tarafından “Ennâ nuḳîm^{u} [!] lehum” şeklinde kaydedilmiş, yine Şerhu’l-meḳâṣıd’da metne sadık tercüme olan “ḳavlî fî fîh^{i}” ifadesi haşiyede “ḳavlî fî-h^{i}” şeklinde verilmiştir.
Krş. Taftazânî, Şerḥu’l-maḳâṣıd, II, 189.

[18]προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ, [19] καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ. (Yasanın Tekrarı 18/18-19)

Tercüme

Şânı yüce olan O, Mûsâ'ya dedi: "Biz onlar için kardeşlerinin oğulları arasından senin benzerin bir peygamber ikâme edeceğiz ve onda (onun ağzında) sözümü icrâ edeceğim ve onlara buyurduğum şeyleri onlara söyleyecek ve benim adıma konuşan peygamberin sözünü kabul etmeyen adamdan ben intikam alacağım."

İsrâiloğullarının kardeşleri ifadesinden kastedilen yaygın olarak bilindiği şekliyle İsmâiloğullarıdır. Dolayısıyla ne Mûsâ'dan sonra gelen İsrâiloğulları peygamberlerine ne İsâ'ya –zira onlar kardeşlerinin oğullarından değldirler– ve ne de (bizzat) Mûsâ'ya hamledilebilir; zira o (müjdelenen peygamber) içinde iki dünya iyiliklerini barındıran yeni bir şerîat sahibi (olacak) dir.

Metinde Tevrat'tan yapılan dördüncü alıntının haşiyesinde

ve-emmâ fi'z-Zebûr^{i} fe-biḳavli-h^{î}: "Teḳalled eyyuha'l-cebbâru's-seyf^{e} fe-inne nâmûse-k^{e} ve şerâ'i'a-k^{e} maḳrûne^{tun} bi-hey'eti [!] (heybeti) yemînik^{e} ve sihâmu-k^{e} mesmûmet^{un} [!] (mesnûnet^{un}) ve'l-ümem^{u} yeẖirrûne taḥte-k^{e}"

ερίζωσαι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου, δυνατέ,τῇ ὡραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου καὶ ἔντεινον καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε ἕνεκεν ἀληθείας καὶ πραΰτητος καὶ δικαιοσύνης, καὶ ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξιά σου. τὰ βέλη σου ἠκονημένα, δυνατέ, —λαοὶ ὑποκάτω σου πεσοῦνται— ἐν καρδίᾳ τῶν ἐχθρῶν τοῦ βασιλέως. (Mezmurlar 44/4-6)

Tercüme

Zebûr'da ise (şöyle geçer): "Ey güçlü olan kılıcı kuşan, zira senin kanunun ve şerîatın elinin durumuyla [!] (heybetiyle) bağlıdır ve kılıcın zehirlidir [!] (keskindir) ve halklar altında boyun eğerler."

ve ḳavlu-hû: "ḳâl^{e} Dâvûd^{u} "Allâhumme'b'aṯ câ'ile's-sünneti ḥattâ ya'leme'n-nâsu enne 'Îsâ [!] beşer un"

Tercüme

Ve (Dâvûd'un) şu sözü: Dâvûd şöyle dedi: Allah'ım\ sünneti (kanun düzeni) ortaya koyanı gönder, ta ki insanlar bilsinler: Îsâ [!] beşerdir.

İslâmi kaynaklarda Hz. Dâvûd (a.s.)'a, Mezmurlar kaynak gösterilerek atfedilen bu alıntının ilk kullanımı muhtemelen İbn Ḳutebe'ye (ö. 276/889) aittir. Ancak İbn Kuteybe'nin verdiği Arapça tercümede "'Îsâ" kelimesi yerine "o" anlamındaki "hû" zamiri kullanılır ve genelde kaynaklar İbn Kuteybe'de yeralan bu ifadeyi değiştirmeden nakleder; buradaki "hû" zamirinden kastedilenin Hz. Îsâ olduğuna işaret eder.[105] Bazı yazarlar bu alıntıyı, bu haşiyede yeralmayan, Hristiyan teolojisinde Hz. İsânın Tanrının oğlu olduğu iddiasını temellendirmek için kullanılan, Hz. Dâvûd'a bir oğlun müjdelenmesinin anlatıldığı Samuel 2/14'ün, Septaginta'daki karşılığını aşağıdaki alıntıyı zikrettiken sonra, bu iddiaya bir cevap olarak zikreder. [106]

ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν,

Ben onun için bir baba ve o benim için bir oğul olacak. (Samuel 2/14. Hz. İsa ile ilişkilendirilmesi, İbrânîler 1/5)

İbn Ḳuteybe'nin alıntısının Mezmurlardaki karşılığıyla ilgili ilk değerlendirmeyi yapan Bacher isabetli bir şekilde bunun Mezmurlar 9/21'den mülhem olması gerektiğini söyler.

Κατάστησον, κύριε, νομοθέτην ἐπ'αὐτούς, γνώτωσαν ἔθνη ὅτι ἄνθρωποί εἰσιν (Mezmurlar 9/21)

Ey Rab, onların üzerine bir kanun koyucu gönder ta ki halk insan(lar) olduklarını bilsinler.

İbn Ḳuteybe ve daha sonraki kaynaklarda yeralan alıntının "sünneti (kanun düzenini ortaya koyanı gönder" şeklinde tercüme ettiğimiz kısmı olan *câ'ile's-sünne[ti]* ifadesi Grekçe metindeki νομοθέτην (kanun koyan) kelimesinin karşılığıdır. Ancak Bacher'in de işaret ettiği gibi bu ifadenin elimizdeki İbrânîce metnindeki karşılığı korku anlamına gelen מוֹרָה şeklindedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hristiyan geleneği bu kelimeyi yazımı itibariyle çok yakın benzerliği olan" öğretmen, hükümran olan" anlamındaki מוֹרֶה şeklinde yorumlamış; Septuaginta ve Vulgata metinlerinde de bu anlamla tercüme edilmiştir. Diğer taraftan İbn Ḳuteybe'nin verdiği metnin "ta ki insanlar bilsinler: o beşerdir" anlamındaki kısmı, metnin bu kısmını Tevratın İbrânîce metniyle uyum içinde "ta ki halk insan olduklarını bilsinler" an-

105 el-Mâverdî (ö. 540), Ebu'l-Ḥasen Alî b. Muḥammed, *Alâmu'n-nübüvve*, Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 1409 h. 157; el-Ḳurṭubî (ö. 671), Ebû Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed, el-*İlâm bi-mâ fî dîni'n-naṣârâ mine'l-fesâdi ve'l-evhâm ve iẓhâru maḥâsîni'l-islâm,*. Dâru't-turâs̱i'l-arabî, Kahire, ts., s. 255-256,268;.İbn Ḳayyimu'l-Cevziyye (ö.751), Muḥammed b. Ebî Bekr, *Hidâyetu'l-ḥayârâ fî ecvibeti'l-yehûdi ve'n-naṣârâ*, Dârul'-ḳalem, Cidde, 1416 h., II, 356.

106 İbn Ḳayyim, 356, Ḳurṭubî, 255

lamıyla aktaran Hristiyan kaynaklarla örtüşmez. Bacher'in yorumuna göre, İbn Kuteybe veya onun kaynağı, İbrânice metinde geçen " אֱנוֹשׁ הֵמָּה "(onlar *insan*dır) ifadesindeki הֵמָּה (onlar) zamirini tekil olarak yorumlamış, bu durumda zaten tekil formunda cins isim olan אֱנוֹשׁ (insanoğlu) kelimesini "beşer" şeklinde tercüme etmiştir; veya kullanıdığı Arapça tercümede metin bu şekilde yeralmıştır.[107]

Bir önceki haşiyenin hemen altında

1. ve-emmâ fi'l-incîli fe-minhâ mâ verede fi'ṣ-ṣıḥâḥi'l-râbi'e 'aşere: "Ene aṭlub^u le-kum ilâ ebî ḥattâ yemneḥa-kum ve yu'ṭıye-kum Fârḳalîṭ^en âẖere li-yekûne ma'a-kum ile'l-ebedi ve'l-Fâraḳlîṭ^u rûḥu'l-ḥaḳḳi ve'l-yaḳîn"

κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,... (Yuhanna 14/16-17)

Tercüme

İncil'de bulunanlar arasında Ondördüncü Bölümde bulunan şu ifade:

"Ben sizin için Babamdan size, sonsuza dek sizinle olması üzere, başka bir Faraklit bahşetmesi ve vemesini isteyeceğim; Faraklit Hakkın ve kesin bilginin ruhudur"

2. ve-fi'l-ẖâmise 'aşere: "fe-emmâ Fâraḳlîṭ^u rûḥu'l-ḳudüsi'l-leẕî yursilu-h^û ebî bi-smî huve yu'allimu-kum ve yemnaḥu-kum cemî'a'l-eşyâ'^i ve huve yüẕekkiru-kum fî mülkih^î [!] (mâ ḳultuh^û) le-kum"

ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν. (Yuhanna 14/26)

Tercüme

Onbeşinci [bölüm]de: Faraklît Babamın benim adıma gönderdiği Rûhu'l-Kudüstür; o size her şeyi öğretecek ve bahşedecektir ve o size onun sizin için olan mülkünü hatırlatacaktır [!] (size söylediğim şeyleri size hatırlatacaktır.)

3. s̱ümme ḳâl^e "ve-innî ḳad aẖbertu-kum bi-hâẕâ ḳabl^e en yekûne ḥattâ iẕâ

107 Sabine Schmidtke (2011) The Muslim reception of biblical *materials: Ibn Qutayba and his A'lām al-nubuwwa , Islam and Christian–Muslim Relations*, 22:3, 249-274; Bacher, W. 1895. Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 15: 309–11; Brockelmann, C. 1895a. Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 15: 38–142.

kân^{e} ẕâlike tu'minûn^{e} bi-h^{î}" ve ḳavlu-hû "bi-sm'i" ya'nî bi'n-nübüvveti ve ma'na'l-Fâraḳlîṭ kâşifu'l-ḫafâyâ

καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε. (Yuhanna 14/29)

Tercüme

Sonra şöyle dedi: "Ben size bunu, olmadan önce söyledim, taki o olduğunda ona inanasınız". "Benim adıma" sözü "peygamberlik ile" anlamındadır Faraklit'in anlamı gizlilikleri ortaya çıkarandır.

ve fi's-sâdise 'aşere: "eḳûl^{u} le-kumu'l-âne ḥaḳḳan beyyinen enne inṭılâḳî 'an-kum ḫayr^{un} le-kum fe-in lem enṭaliḳ 'an-kum ilâ ebî lem ye'ti-kumu'l-Fâraḳlîṭ^{u} ve-in inṭalaḳtu erseltu bi-h^{î} iley-kum fe-iẕâ câ'^{e} huve yufîd^{u} ehle'l-'âlem^{i} ve yudînu-hum ve yuvebbiḫu-hum ve yûḳifu-hum 'ale'l-ḫaṭî'e^{ti} ve'l-birr^{i}" *sümme ḳâl^{e}* "iẕâ câ'^{e} rûḥu'l-ḥakk^{i} ve'l-yaḳîn^{i} yu'allimu-kum ve yudebbiru-kum ve yuẕekkiru-kum bi-cemî'i'l-ḥakk^{i} li-enne-h^{û} leyse yetekellemu bid'aten min tilḳâ'i nefsih^{î}." [108]

ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. Καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· (Yuhanna 16: 7-8)

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ· οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ ... (Yuhanna 16/13)

Tercüme

Onaltıncı [bölüm]de: "Şimdi size açık bir hakikati söyleyeceğim: Benim sizden ayrılmam sizin için hayırlıdır. Çünkü sizden ayrılıp Babama gitmez isem Faraklit size gelmez. Sizen ayrılırsam onu size gönderirim ve o geldiğinde dünya ehline fayda getirir; onları hesaba çeker, kınar, hata ve doğruyu gösterir". Sonra şöyle dedi "Hakkın ve kesin bilginin ruhu geldiğinde size öğretir, işlerinizi düzene koyar ve size hakkın tümünü hatırlatır. Çünkü o kendini arzusuna göre konuşmaz."

VI. Bir önceki haşiyenin hemen altında

Yuhanna İncil'inden yapılan bu alıntı, büyük oranda, literatürde "Alexandrian Vulgate" olarak bilinden metin esas alınarak 1591 yılında Roma'da

108 Krş. Taftazânî, *Şerḥu'l-maḳâṣıd*, Dâru'l-ma'arifi'n-nu'mâniyye, Pakistan 1981, II, 190.

basılmış olan[109] Arapça tercüme ile tıpatıp aynıdır.[110] Alıntı, Atinalı'nın Yuhannâ İncil'inde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in niteliklerine dair ifadeler bulunduğuna "Pes ḳıṭ'a-i Yuḥannâ ḥilye-i fâḫire-i Muḥammedîyi muḥtevî olub ..." sözleriyle işaret ettiği ancak alıntı yapmadığı bölüme eklenmiştir.

Fi'l-faṣli's̱-s̱âlis̱^{i} ve's̱-s̱elâs̱ûn^{e} min rivâyeti Yûḥannâ: "in kuntum tuhibbûne-nî fa'hfażû veṣâyây^{e}, ve ene aṭlub^{u} mine'l-eb^{i} fe-yu'ṭî-kum Fâraḳlîṭ^{e} âḫer^{e} li-yes̱but^{e} ma'a-kum ile'l-ebed^{i}, rûḥu'l-ḥaḳḳi'l-lez̠î len yuṭîḳa'l-'âlem^{u} en yaḳbileh^{û}, li-ennehûm lem yerav-hu ve-lem ya'rifû-h^{u}, ve-entum ta'rifûne-h^{û} li-enne-h^{û} muḳîm^{un} 'inde-kum ve-huve s̱âbit^{un} fî-kum[111], lestu ede'u-kum yetâmâ, li-ennî sevfe ucîbu-kum 'an ḳalîl^{in},[112] ve'l-'âlem leyse yeravne-nî ve-entum teravne-nî, inne-nî ḥayy^{un} ve-entum tahyevne li-eclî fî z̠âlike'l-yevm^{i} ".

κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν. (Yuhanna 14:16-20)

Tercüme

Yuhanna rivayetinin 33'üncü bölümünde: "Eğer beni seviyor iseniz vasiyetimi muhafaza edin; ve ben Baba'dan size, ebediyete kadar sizinle kalması için bir başka Fraklit vermesini isteyeceğim. O alemin kendisine güc yetiremeyeceği Hakkın Ruhudur. Çünkü onlar onu görmemişlerdir ve tanıma-

109 Hikmet Kashoush, The Arabic Versions of Gospels: The Manuscripts and their Families, De Gruyter, Almanya 2012, 206.

110 El-İncîli'l-muḳaddes li-rabbinâ yesû'i'l-mesîḥ, el-mektûb min erba'i'l-incîliyyîne'l-muḳaddesîn^{e}, a'nî Mattâ ve Marḳus ve Lûḳâ ve Yûḥannâ; Evangelivm Sanctum Domini Nostri Iesu Christi, Conscriptum a Qvatvor Evangelistis Sanctis idest, Matthaeo, Marco, Lvca et Iohanne, Romae, In typografia Medicea, M.D.XC., Romae 1591, 345.

111 705-711/1306 yılları arasında Kahir'de bulunan Necmü'd-dîn eṭ-Ṭûsî metni bu kısma kadar hemen hemen aynen alıntılar. Tek farklılık alıntının sonunda yeralan „ve-huve s̱âbit^{un} fî-kum" ifadesinden "s̱âbit^{un}" kelimesinin düşmüş olmasıdır. Demiri, Lejla, *Muslim Exegesis of Bible in Medieval Cairo: Najm al-Din el-Tufi's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures*, Brill, Leiden-Boston 2013, s. 68.

112 Metnin bu bölümünü hicrî 668'de Kâhire'de vefat eden Abu'l-Beḳâ el-Hâşimî *Taḫcîl* adlı eserinde eksik bir şekilde alıntılar. Ebu'l-Beḳâ el-Hâşimî, Ṣaliḥ b. el-Ḥüseyn el-Ca'ferî, *Taḫcîlu men ḥarrefe't-tevâte ve'l-incîl*, yay. Maḥmûd b. 'Abdurraḥmân Ḳadḥ. Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1419/1998, 704.

mışlardır. Halbuki sizler onu tanırsınız; çünkü o sizin yanınızda bulunmaktadır ve içinizde sâbit kademdir. Sizi yetim olarak bırakmayacağım; çünkü pek yakında size döneceğim; âlem beni görmez, halbuki siz beni görürsünüz. Gerçekten ben diriyim ve siz o günde benim için yaşayacaksınız".

(Metin)[113]

Atinalu ḳabuçî Ḥabîbullâh'ın evsâfın Tevrât ve İncîl ve Zebû[r]'da görüb îmâna geldüğidir.

[1] Bu 'abd-i ṣâdıḳu'l-i'tikādın masḳat-ı re'si ve menşe-i vücûdı menba'-ı 'ulûm-i ḥikemiyye olan şehr-i Atina olub,[2] merâsim-i meslûk dâşte-i ḳudemâ-yı Yûnâniyye henüz meskûk-i geşte-i naḳd-i[114] rehâbini olub,[3] bu bende-i nâçîzlerinin daẖi şi'âr-ı vücûd-i 'adîmü't-temyîzleri[115] ṭırâz-ı

113 Metnin Transkripsiyonu için not: Krstić büyük oranda başarılı bir şekilde metni transkribe etmiş, Ali Nihat Tarhan nüshasını (A) diğer nüshalara nispetle daha kamil olduğu düşüncesiyle transkribe metninde bunu esas almış, elindeki dört nüshayı gözönünde bulundurarak yer yer Reîsülküttâb nüshasından bazı ilaveleri ana metne dahil etmiş, nüsha farklılıklarına dipnotlarda işaret etmiştir. Krstić'ten farklı olarak biz transkripsion metninde, asıl nüsha olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu değerlendirerek Reîsülküttâb (R.) nüshasını esas aldık. Krstić'in nüsha farklılıklarına işaret etmiş, yer yer A. nüshasındaki eksiklikleri R. nüshasını kullanarak ana metne taşımış, şiir alıntılarında açık yazım hatalarından dolayı R nüshasını tercih etmiş olmakla birlikte, A nüshasını esas almasını gerekçelendiren yazdığı " although A is privileged for its more complete text (see fascimile)" cümlesine anlam veremedik. A. ve B. arasında Krstić'in işaret ettiği ve gözünden kaçan nüsha farklılıklarını karşılaştırdığımızca bizim ulaştığımız sonuç Reîsülküttâb nüshasının A.'dan belirgin bir şekilde ayrılan, yazım ve dil açısından oldukça az sayıda hata içeren bir metindir. Bunun dışında R ile A nüshası arasındaki farklılıklar ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilkinde A nüshasındaki farklılıklar, dil ve üslup açısından R. versiyonundan daha iyi değildir. İkinci kısmında ise R. ya daha uygun, ya da diğer nüshadaki değişiklikler açıkça hatalıdır. Dolayısıyla diğer nüshalarla karşılaştırmakla birlikte biz Reîsülküttap nüshasını esas aldık, nüsha faklılığını yalnızca A nüshası için dikkate aldık ve dipnotta buna işaret ettik. Transkripsiyon metnini, günümüz Türkçesine aktardığımız metinle karşılaştırmayı kolaylaştırmak için her iki metni numaraladık.

114 A. "naḳd-i kabûl-i rehâbînî".

115 A. "adîmu't-temeyyüzleri". R'deki kelime "t-m-y için kavizli bir çizgi-z" harfleri ile yazılmış, "y" harfinin kavisi altına gelecek şekilde iki geniş çizgiyle kaydedilmiş, kelimenin üstüne ise nispeten belirgin bir şekilde "şedde" işareti eklenmiştir. Kelime bu haliyle "temeyyîzleri" şeklinde okumaya müsait, dolayısıyla hatalı yazım gibi görünse de, kanaatimizce burada yanıltıcı olan, yazarın şeddeyi gereksiz yere ve "te" harfinin noktasının üstünden hafifçe "mim" üstüne gelecek şekilde yerleştirmesidir. Dolayısıyla R. yazarı aslında "temyîz" yazmıştır; anlatılmak istenen şey "küçük yaştan beri ..." şeklinde bir anlamdır. Dolayısıyla "iyiyi doğrudan ayırmak" anlamında müteaddî-geçişli mastar kalıbında olması anlam açısından, A. versiyonunda yeralan "temeyyüz"den daha uygundur.

“ve-yunaṣṣırânihî”[116] ile muṭarraz bulunub,[4] niḥle-i Naṣrâniyye ile intiḥâl ve pâ-yı-şu’ûr ve tedeyyünüm şikâl-beste-i millet-i ‘İseviyye olmağla cânib-i âḫara ḥarekete mecâl olmayub,[5] ḥaseb-i i’tibâru’d-diyâr bidâyet-i ‘ahd-i lâzimü’l-cehd-i ṭufûliyyetimden ġâyet-i eyyâmi’l-bîż-i küḥûlete varınca naḳd-i himmet-i kâmilü’l-’iyârımı meṣârif-i ‘ulûm-i Mesîḥiyye taḥṣîline ṣarf ve zimâm-ı kesb-i ḥâyizü’l-i‘tibâr-ı iḫtiyârımı cânib-i tekmîl-i fünûn-i Yûnâniyye’ye ‘atf idüb,[6] resîde-i ‘ahd olan evrâḳ-ı köhende[117] beṭârıḳ-ı[118] felâsifenin daḫi ḫilâl-i suṭûr-i sa’bu’l- ‘ûs̱ûrunda niçe aḳvâl-i ġarîbe ve emsâl-i pür ‘iber-i ‘acîbeye[119] naẓar-ı şu‘ûr ve ıttılâ’ım ki taa’alluk itdi,[7] defe’âtle rehâbîn-i şöhret-şi’âr-ı diyâr ve esâḳife-i[120] intihâ-dis̱âr ile ṭarḥ-endâz-ı meclis-i mübâḥese olub ḫila‘-ı fâḫire-pûş-pesend ü imtiyâz olmuşumdur.

[8] Fe-lillâh’l-ḥamd ki ḳâyid-i aḥkâm-ı ḳażâ u kader ‘âlem-i ibdâ’ u fıṭratta raḳabe-i vücûd-ı selâmet-mev’ûdumu ribḳa-i ḳabûl-i İslâm ile muṭavvaḳ itmeğiyle hüsn-i ḳabûle tevfîḳ virûb; “*Vallâhu yehdî men yeşâ’u*” delâletiyle aṣl-ı aṣîl-i meṭâlib-i ‘âliye olan aḥkâm-ı dîn u tarîḳatı ve a’mâl-i lâzimetü’l-imtisâl-i şerî’atı muḥteviye olan kütüb-i semâviyye ve nüsaḥ-i dîniyye tetebbu’una [154b] sevḳ-i taleb-i ḫâtır erzânî kıldı.

[9] Bu i’tibâr ile gittikçe mütezâyidü’ş-şuġl ve’t-tetebbu’ olup, [10] ‘âmme-i Yehûd ve Naṣârâ sıḥḥatinde müttefiḳu’l-’ârâ olduḳları Tevrât ve Zebûr ve İncîl’de ki tâ’ife-i Frenc beyninde lisân-ı Laṭinde mütedâvel ve gürûh-i Nasâra miyânında zebân-ı Yûnâna terceme ile müsta’meldir.

[11] Dürr-i deryâ-yı hestî, bedraḳa-ı Hüdâ-perestî mâh-ı sipihr-i ṣafâ Ḥażret-i Muḥammed Muṣḥafâ ‘aleyhi’s-selâmın ṣıdḳ-ı nübüvvetini nâṭıḳ ve beḳâ-yı dîn u şerî’atini muṣaddıḳ niçe nuṣûṣ-ı ḳâtı’u’l-işkâl ve nuḳûl-ı ṣâdıḳatü’l-me’âle müṣâdif olub [12] girân-ı ḫâb-ı ẓulmet-i cehâletten bîdâr ve sermest-ı ṣabâ-yı żelâlet iken hüşyâr oldum. [13] Bu muḳaddime ẕikr-i nuṣûṣdan muḳaddem lâzımü’ẕ-ẕikr olmağın basṭ olunur ki:

[14] Aḳsâm-ı vaḥiy żâhirden vesâṭat-i lisân-ı melek ile ve emâret-i melek ile[dir] ki ḥâtır-ı melek dinilür. [15] Vahy-i żâhirin bu iki ḳısmı eṣnâf-ı keferenin müsellemleri olmayub ancak ilhâm-ı rabbânî ile ḳalb-i câzimü’l-beyân-ı nebiyye tebeddî eden kısmına ḳâ’iller ve re’y-i ictihâd-ı nebî ile ṣâdır olan vaḥy-i bâṭına mâyillerdir, [16] meğer ki nefs-i nebiyye maḫṣûṣ

116 “Her doğan [İslâm] fıtratı üzerine doğar, sonra Anne-babası onu Yahudi Hristiyan veya Mecusi yapar” (Müslim, Kitâbu’l-ḳader) mealindeki hadiste geçen “yunaṣṣırânihî (anababası onu Hristiyan yapar) ifadesinden iktibas edilmiştir.

117 A. “evrâḳ-ı köhne” ancak “de” eksik.

118 A. “beṭâḳ”. “r” düşmüş.

119 A. “aḳval-i ‘acîbe ve ems̱ali pür ‘iber-i ġarîbeye”

120 A. “esâḳife”, R. “esâfiḳe”. R’nin açıkça hatalı yazdığı tek kelime.

maṣlaḥat içün melek tavassuṭ ide. Haẓret-i Cibrîl ʻaleyhi's-selâmın Zekeriyya ʻaleyhi ezkâ't-taḥâyâ Ḥaẓretlerine tebşîr-i veled-i ṣâliḥ içün nüzûlü gibi.

[17] Tevrât'ta bulunan nuṣûṣdur ki ẕikr olunur:

[18] *Yîmûn i pârûn zûyi çe s̱alâsâ*[121]

[19] Manzûm-i rişte-i sutûr-i Tevrât'ta olan ukûd-ı leâli-yi Mûseviyye'dendir ki şuḳḳa-i güşâ-yı ʻilm-i ṣabr u îs̱âr olan [154a] Haẓret-i Eyyûb ʻaleyhisselâm nigehbân-ı genc-i nübüvvet iken bu dürer-i girân-behâyı ʻalâ ṭarîḳi'l-îṣâl[122] ihdâ-yı ümmet buyurub, [20] Haẓret-i Mûsâ ʻaleyhisselâm daẖi tekye-zede-i ʻasâ-yı nübüvvet iken lâyiḥa-i nebeviyyesinden ṣudûr idüp meḥâki-yi ümmet olmuşdur. Ma'nası: [21] Bizim hefevât ü cerâyim ile güzerân iden ömrimüz[123] şiddet-i ṭûfân-ı şitâda endâẖte-i baḥr-i cûşân-ı nâ-peydâ kenâr olan şaẖs-ı nâ-tüvâna benzer ki keştî vü keştîbân meded-res-i necât olmazsa ġarḳa-i girdâb-ı helak olması muḳarrerdir.

[22] Pes bizi daẖi lücce-i mehâlik-i hefevât ü meẖâzîden[124] ve varṭa-i meẖâvif-i ṭûfân-ı me'âṣîden taẖlîṣe keştî-i şerî'at ve keştibân-ı baḥr-i ḥaḳîḳat-şinâsdan lâ-buddür ki selâmet-resân-ı sâḥil-i necât ola. [23] Muhaḳḳıḳān-ı Naṣârâ u Yehûd sefîne-i Nûḥ ʻaleyhisselam ẓâhirde nemûdâr-ı ḥaḳîḳat mefhûm olmak üzre tems̱îlen îrâd itmişlerdir. [24] Bu bendeleri daẖi çün bu kelimât-ı ḥikmet-âmizin dürer-i me'ânîsini rişte-i fehm ü ḳabûle[125] çekdim. [25] Âb-ı hidâyet rîẖte-i rû-yi ẖâb-âlûd olub, raḳde-i ġafletden uyandım ve keştî ve keştîbân teḥassüsini[126] lâzime-i ẕimmet-i himmet

121 Bk. Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, I.

122 A. "alâ ṭarîḳi'l-îṣâ". "îṣâ" yazımında ya "lam" harfi düşmüş, ya da yazar eliften sonra "hemze" yazmayı ihmal etmiştir. İkinci durumda bağlam itibariyle "vasiyet etmek" anlamı uygun görülebilir; Ancak R. versiyonu dil ve anlam yönüyle hatalı değildir; bağlama daha uygun olduğu da söylenebilir.

123 A. "bizim hefevât ile güzerân eden ömrümüz".

124 A. "mecâziden"; "meẖâzîden" bir önceki "mehâlik-i hefevât" tamlamasının hemen ardından zikredilmesi sebebiyle bağlama daha uygundur; "mecâzîden" ifadesini bu bağlamla ilişkilendirebilmek oldukça güçtür.

125 A. " rişte-i ḳabüle"

126 R.'de "teḥassüs" şeklinde yeralan ifade A.'da "ḥ" harfinin altı noktalanarak "tecessüsü" şeklinde verilmiştir. Aşağıda geçen "çâyiren" örneğinde olduğu gibi, burada da noktanın ihmal edilmiş olma ihtimali olmakla birlikte, yazar bu kelimeyi yazarken, kelimenin Yusuf/87'deki "hayırlı olan bir haberin peşine düşmek" anlamını düşünmüş olmalıdır. Ayetin tefsirinde İbn Kesir "tecessüs" ile "teḥassüs" arasındaki farkı, birincisinin "hayırda arayış" ikincisinin "şerde arayış" şeklinde açıklar. Yine bir hadiste "ve-lâ tecessesü" şeklinde "kusurları araştırma" anlamında olumsuz anlamda kullanılır. Risâlede tecessüs kelimesi "kusur arama" anlamında açık bir şekilde bir başka yerde kullanılır. Dolayısıyla R. versiyonu bağlama daha uygundur.

bilüb, ġavṭahor-ı lücce-i ṭaleb ve tefaḳḳud olub, [26] serâpâ ṭayy-ı ṣafaḥât-ı[127] Tevrât içün semend-i sebük-seyr-i tab'ıma irḫâ-yı 'inân-ı tetebbu' idüb, maḥall-i âḫarda bu naḳli daḫi buldum ki ẕikr olunur:

[27] *Ûç-eklîpûn arhûn eḳş-îğûẓa çe îġumenûs aḳ(!)[eḳ]-tûn mîrûn aftû eûs an elṡî ûs* [155b] *apûçte aftûs prûs ẓûçiye eṡnûn*[128]

[28] Bu naḳl daḫi saḥâyif-i Tevrâtta mersûme-i yerâ'a-i Mûsâ 'aleyhi's-selâmdır ki ḥażret-i Ya'ḳûb 'aleyhi's-selâm evlâd-ı kirâmına[129] şîrâze-bend-i mecmû'a-i vaṣiyyet olduḳda nigâşte-i safḥa-i ḫâṭırları ve gümâşte-i 'uhde-i teẕkîrleri ḳılınub, [29] Hażret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâm daḫi ḥikmet-ifşâ-yı[130] risâlet iken mülheme-i ġaybiyyesinden ḳudûm-ı behcet-lüzûm-i seyyid-i 'âlemden müjde-resân-ı ümmet olmuşdur, ma'nâsı budur ki: [30] Hażret-i Ya'ḳûbb 'aleyhi's-selâm evlâd-ı emcâdına[131] ḫiṭâb eder ki "ey benim oğullarım bizden nübüvvet ve salṭanat münḳaṭı' olmaz, mâ-dâm ki ol gelecek gelmeye. Ol geldikten sonra bizde nübüvvet ve salṭanat münḳatı' olunur; cümle 'âlem onun ḳudûmuna muntaẓırlardır.

[31] Esâḳife-i[132] Tevrât-ḫân-ı Naṣârâ bu kelâmın taḥḳîḳinde "Ya'ḳûb 'aleyhi's-selâmın gelecek dediği mev'ûdu'l-ḳudûm Hażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâmdır diyû" iddi'â-yı bâṭıl iderler. [32] Lâkin ġavvâṣân-ı baḥr-i me'ânî bu dürr-i ber-âverdeyi nutḳ itmişler ki Ḥażret-i Ya'ḳûb 'aleyhi's-selâmın "ol geldikde sizden nübüvvet ve salṭanat münḳatı'" olur ḳaydı ve şâḫ-kerden-ı kelâm-ı ṣadâḳat niẓâmı olıcaḳ[133] müdde'âları siḥr-i pezîr-i buṭlân olup beste-zebân olurlar ki Ḥażret-i 'İsa 'aleyhi's-selâmın zamân-ı nübüvvetinde henüz devlet-mendân-ı İsrâ'îlî ḫüşare-çîn-i mâyide-i salṭanat [155b] ve tûtî-i sebz-minḳār-ı zînet-serâları[134] şeker-ḫâ-yı ḥükûmet olub, peyvend-i faysal-yâfte-i nübüvvetleri bâz-beste-i 'ahd idi. Ber-în taḳdîr vuḳū'-ı inḳıtâ'-ı nübüvvet ve salṭanat muḳarrer ve müyesser olmaduğı ẓâhirdir. Bergeştegân-ı tîh-i żalâl 'anade-i Yehûd daḫi bu sevâdın tebeyyüżünde Ḥażret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâm ancaḳ ḳavmine meb'ûṡ olub muntaẓaru'l-kudûm-ı 'âmme-i 'âlem olan ṣâḥib-i devlet henüz ḳadem-nihâde-i 'âlem-i şehâdet olmadı; intiẓâr-ı 'âlem kemâ-kân ber-ḳarâr diyû da'vâ-yı bâṭıl iderler.

[33] Lâkin tevcîh-i müdde'âda muṭâraḥa-i efkârı taḥḳîḳ iden ḥaḳ-gûyân[a]

127 A. "ṣaḥâyif".
128 Bk. Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, II.
129 A. "evlâd-ı emcâdına"
130 A. "hikmet-efşân-ı"
131 A. "evlâd-ı kirâmına"
132 A. "esâḳife", R. "esâfiḳe". R.'nin açıkça hatalı yazdığı tek kelime.
133 A. "olan".
134 A. "zînet-sarây"

riḳâb-ı devlet-i İsrâ'îliyye münḫali'u'l-vişâḫ-ı [!] (vişâḥ) 'izzet ḳılınub nihâl-ı ser-sebz-i İsmâ'îlî nişânde-i bâġ-ı risâlet olıcak ḳayd-ı sâbıḳ mefhûmı üzre İsrâ'îliyyeden rişte-i nübüvvet ve salṭanatın teḳarrur-ı inḳıtâ'ı müstelzim-i tahaḳḳuk-ı nübüvvet-i Ḥażret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâm olduġı ẓâhirdir.[34] Anların henüz intiẓârları kemâl-i inkâr ve fesâd-ı kârlarına şâhiddir.

[35] Naẓm:

Ḳasd-ı îşân coz siyeh-rûyî nübüvet ḫayr-ı dîn; Ḫayr-ı dîn key cost Tersâ ve Yehûd

Nes̱r: [36] Pes bu naḳlin mefhûmı ḫayâle-bend-i ṣuver-i ġarîbe olub, taḥaḳḳuḳ-i risâlet-i Muḥammediyye gitdikçe bu 'abd-i vâhîlerine îrâs̱-ı ḫalecân itmekle teżâ'uf-i tetebbu'a bâdî olub sevḳ-i ilâhî ile bu naḳli daḫi Tevrât'da buldum ki ẕikr olunur:

Prûfitîn îmin anastişî kiryûs û s̱eġûs eḳ-tûn aẓerfûn îmûn ûs-eme ess̱e-ġûn pasa pişî itis-ûḳ-aḳûsî tû prûfitû eçînû ekselûs̱reftisete ek-tû laǧû eftis[135]

[37] Bu naṣ daḫi çemen-pîrâ-yı riyâż-ı ṣaḥâyif-i Tevrâtdır ki Ḥażret-i Mûsâ 'aleyihi's-selâm Benî İsrâ'îl'e hitâb ider ki "Ḥaḳ Te'âlâ Ḥażretleri buyurdı ki ḳarındaşlarınızdan bencileyin bir peyġamber ba's̱ itse gerekdir; her kim ânın emrine muḫâlefet iderse ânın istîṣâl ve intiḳâmı bana lâzım olur" diyû buyurmuşdur.

[38] İddi'â-yı Tevrât-dânî iden żâlle-i Naṣârâ ol mev'ûdu'l-ba's̱ olan ṣâhib-i şevket Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâmdır diyü da'vâ-yı bâṭıl iderler. [39] Lâkin mû-şikâfân-ı tedḳîḳ bu vech üzre bu maḳâmı taḥḳîḳ itmişlerdir ki Ḥażret-i Mûsâ 'aleyhi's-selâmın kelâm-ı mu'ciz-niẓâmında vâḳı' olan ḳarındaşlarınızdan 'ibâreti ol mev'ûdu'l-ba's̱ olan nebiyy-i 'âlî-miḳdâr İsrâ'îlî tebâr olmayûb ṣınv-ı devḥa-i bâġ-ı dîger olmaġı iḳtiżâ ve bencileyin lafẓıyla işâreti kendi gibi peder ve mâderden tevellüdüni îmâ ider.

[40] Ve naṣṣ-ı mezbûrun "her kim emrine muḫâlefet iderse istîṣâli bana lâzım olur" zîveri ile teḥallîsi muḳteżay-ı nesḫ-i âyîn-i me'lûfları olmaġıyla żımn-ı taḥaḳuḳ-ı muḫalefette va'îd-i şedîd-i ġâyetü'l-istîṣâl ile mev'ûd olmuşlardır. [41] Bu taḳdirce Ḥażret-i 'Îsâ olmaduġı müte'ayyin ve buṭlân-ı müdde'âları mütebeyyindir. [42] Ba'de ez-ân sevdâ-yı aḳl-fersâ-yı Muḥammedî beni âşufte-dil ve müncezibü'l-ḫâṭır edüb

Naẓm:

ser-sevdâyı tû ender ser-i mâ mî-gerded; tû bi-bîn ber ser-i şûrîde çehâ mi-gerded [156a]

135 Bk. Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, III.

[43] kemingâh-ı naẓarda dil-i ġul-beste-i cünûn ile ġavġâ-yı ıżṭırâb-ı derûn dâ'iyye-i ḫîz-i tetebbu'-i zebûr olub, bu naḳl-i ḳâṭı'u'l-işkâli daḫi anda buldum ki ẕikr olunur:

[44] *Anateli en-des îmeres eftu ẓiçeûşînî çe plîs̱ûs îrinîs eûs û enden-ers̱î î-selînî çe fetaçiriyeġusî epû s̱elasiş eos s̱elâsitî çe epû yutamûn eûs peratûn-tis îkûmenîs. enûpiyûn eftû bropesende es̱iyûpes çe i-yuḫs̱erya eftû ḫûn-lîksûsî. çe pruşçînûsûsin eftûn pendes î-vasilîs tis yis.*[136]

[45] ya'ni Ḥaḳ Te'âlâ Ḥażretleri vaḥiy ṭarîḳiyle Ḥażret-i Dâvûd 'aleyhi's-selâma buyurur ki: "Senden sonra bir peyġamber-i ṣâḥib-i şerî'at ba's̱ itsem gerek ki envâr-ı mihr-i nübüvveti pertev-endâz-ı şarḳ u ġarb olub evvel ittibâ' iden ümmet-i ḳavm-i 'Arab'dan olub semt-i 'inâda sülûk iden 'anede ve muḫâlifîn maḳhûr ve ẕelîl ola ve pâdişâhân-ı cihân şerî'atini ribḳa-i raḳabe-i gerden-i itâ'at idüb ilâ yevmi'l-ḳıyâm din ü şerî'atı bâḳî ola".

[46] Zümre-i muḫâlifîn ke'l-evvel herze-i te'vîle iġtinâ idüb yine murâd Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâmdır dirler. Cevapları ḳatı [!] żâhir olmaġın tafṣîle ḥâcet yokdur.

[47] Ma'lûm ola ki ketebe-i İncîl ḥavâriyyûndan dört kimesnedir ki lâ-yenḳaṭı' peyvend-i raşînu'l-'akd-i mülâzemetleri bâz-beste-i meclis-i Ḥażreti 'Îsâ 'aleyhi's-selâm olmaġıyla ṣudûr [157a] iden kelimât-ı mülhemesini s̱ebt-i seḥâyif-i İncîl itmişlerdir. Binâ'en-aleyh İncîl dört ḳıṭ'a olub her ḳıṭ'anın kâtibi kendiye nisbet ile ma'lûm olur ki biri Yuḥannâ biri Mattâ biri Luḳa biri Marḳos'dur. Pes ḳıṭ'a-i Yuḥannâ ḥilye-i fâḫire-i Muḥammedîyi muḥtevî olub, kec-tab'ân-ı Naṣârâ ḫâric-i ḥadd-i ḳabûl feḥvâ-yı fesâd-şümûle ẕâhib olmağıla fütâde-i çâh-ı tuġyân olub gerdenlerini[137] ġul-ı ġâ'ile-i 'iṣyândan taḫlîṣe mecalleri yoḳdur.

[48] Ḳıṭ'a-i Mattâ daḫi ḳudûm-ı 'izzet-lüzûm-i Ḥażret-i Muḥammed 'aleyhi's-selâm ve 'aẓm-i şân-ı seyyid-i 'âlemi müfṣiḥ bu naḳl-i ḳâṭı'u'l-'urûḳ-ı muḫâlifîni muḥtevîdir ki ẕikr olunur:

û upîsû mû erḫûmenûs embrûs-s̱en-mu yeğûnen ûtî prûtûs mû eyin, û ûçîmî eḳṣîğûs-en lîse tûn-imande tûn-îpûẕîmatun eftû[138]

Ma'nâsı: Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâm buyurur ki: "Ol ki benden ṣonra gelse gerek, benden evvel ḫalk olunmuşdur. Ol kimsenin ben ḳabḳabı bağını çözmek ḫıżmetine lâyıḳ değilim" dimekdir.

136 Bk. Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, IV.
137 A. "gerdenlerin".
138 Bk. Metinde Geçen Kitâb-ı Mukaddes Grekçe Metninden Alıntılar, VI.

[49] Pes mal'ûmdur ki nuṣûṣ-ı sâbıḳa taḥkîḳinde jâj-ḫâyân-ı Naṣârâ ile ḥased-verzân-ı yehûd tevcîh-i müdde'â itdikce manṣûṣu'l-ba'ṡ ve mevżû'u'l-baḥṡ olan vücûd-i nübüvvet-şi'ârı kimi Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâmdır kimi henüz muntaẓaru'l-ḳudûmdür deyû, tervîc-i re'-y-i kâsid içün nice muḳaddemât-ı fâside tertîb itmişler idi. [50] Ḥâlâ Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâm çün [157a] bu feride-i manẓûmetu's-ṣıdḳı gevher-ḫâne-i ḳudsiyyesinden ber-âverde-i ṭabaḳçe-i nuṭḳ idüb[139] silk-i beyâna çekti. Gürûh-i muḫâlifîne el-âne ḥaṣḥasa'l-ḥaḳ dağdağası ġâlib olub, her biri kelb-i me'bûr gibi ḫırâşîde-i gelû olub, bâng-ı tevcîhe mecalleri ḳalmayûb ancak inkâr ve küfürlerinde[140] ıṣrâr idûp, tervîc-i müdde'âda bu vechile tehyîc-i ḳadem-i tevcîh iderler [51] ki, bu kelâm-ı ṣadâḳat-fercâm ki ribḳa-i raḳebe-i ḫiżmetkârı ḳabûliyle ḫiżmet-i ḥall-i şirâk-i na'leyni mutażammındır, Ḥażret-i Yaḥyâ'dan Ḥażret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâm ḥaḳḳında ṣâdır olmuşdur" dirler.

[52] Lâkin durrâ'a-pûşân-ı ṣıdḳ-ı inṣâfa ḫafî değildir ki ḥavâriyyûnun cûy-bâr-ı i'tiḳâdları ḥâşâ ki şirk ü 'inâddan 'ârî olub, naṣṣ-ı merḳūmu kelâm-ı Ḥażreti 'Îsâ olmak üzre sebt-i saḥâyif-i İncîl idüb, ile'l-ân beynlerinde dâḫil-i ḥadd-i tevâtürdür. Pes anların bu maḳūle herze-i te'vîle ta'vîlleri maḥż-ı 'adem-i inkâr[141] olduğu ẓâhirdir.

Beyt: *Yekî ṣad geşt sevdâyî ki bûdem ; zi ḥad be-güzeşt ġavġâyî ki bûdem*

[52] Neṡr: Bu ḫârhâr-ı ıżṭırâb âzurdesi bu nuṣûṣ-ı müctemi'ayı vird-i zebân-ı cân idüb im'ân-ı naẓar ile taṣavvur-ı me'âl ittikce gördüm ki ṣuver-nümâ-yı müteḫayyilede cilveger olan ebkâr-ı me'ânîsi cümle nâmzed-i nübüvvet-i Ḥażret-i Aḥmedî 'aleyhi's-ṣelâtu ve's-selâm ve ḫacle-i ḫafâ-yı ṣuṭûrundan minaṣṣa-nişîn ẓuhûr olan 'arâyis-i netâyici mu'ânik-i gerden-i risâlet-i Ḥażreti Muḥammedî 'aleyhi's-ṣelâtu ve's-selâm olub, nihân-dâşte-i kelimât-ı râz-dârı olan cevâhir-i esrârı süfte-i evṣâfı Muṣṭafaviyye olmağla gittikce izdiyâd-ı teyaḳḳun peydâ idüb şâhid-i meḥabbet-i İslâm mir'ât-ı mücellâ-yı tab'ımda cilve-nümâ olmağa başladı. [53] Lâkin bi'l-külliyye âyîn-i dîrîn-i me'lûfı terk u ferâġ ve zünnâr-gosel küfr olmağla yek-sere nûr-i İslâm ile

139 A. "nuṭḳ olub".

140 A. "inkâr ve fikirlerinde".

141 A. "adem-i ittikâ" (tutun[a]mamak şeklinde). Bu anlaşıldığı kadarıyla R.'deki ifadenin anlaşılmasının güçlüğünden kaynaklanmış vu yüzden daha anlaşılır olduğu düşünülerek "ittikâ" şeklinde değiştirilmiş. Ancak bu değişiklik ifadenin anlaşılmasını çok da kolaylaştıraz. Müstensih muhtemelen "kef" harfini açıkça gördüğü için ilk akla gelebilecek ve anlamı kolaylaştıracak olan "adem-i ittiḳâ "(Allah'tan) kormadıları için" şeklinde yazmaktan çekinmişlerdir. Tercümede gösterdiğimiz gibi R. versiyonu bağlama "ittikâ"dan daha uygundur. Metnin "adem-i ittikâ" versiyonunda yapmamız gerekenden daha fazla olmayan bir müdahaleyle "adem-i inkâr" (inkar et[/d/e]meme) şeklinde anlaşılabilir.

efruẖte-çerâğ olmağa cesâret idemeyûb bu kârın ḥuṣûl-i fercâmın diyâr-ı Rûm'un meşâhir-i rehâbîni ile istişâreye ḥavâle itdim.

Naẓm:

Çû âyed muşkilî piş-i ẖıredmend; Kiz'ân müşkil şeved der kâr-i û bend
Konad 'akl-i diger bâ 'akl-i hod yâr; ki tâ der ḥall-i ân gerded meded-kâr
Zi-yek şem'-eş negîred nûr hane; fürû zed şem'-i dîger der miyâne

[54] Neṡr: Eğerçe ḥâmil-i şerr olan delîl-i ḥayr olmaz. Lâkin eṡnâ-i münâẓarada ẓuhûr-i ḥak ġâlibü'l-iḥtimâl olub, sened ittiẖâẕ[142] ittikleri herze-i te'vîle ta'vîl ve iġtinâ iderler ise bîhûde inkârlarına istidlâl müyesserdir ẖâtırasıyla sâmân-ı azîmeti devr-i memâlik-i Rûm'a tevcîh itdim ve şehr-be-şehr ḳarye-be-ḳarye gezüb her ḳande 'ilm u fenn ile meşhûr ve müte'ayyin pâpâs u ruhbâna ki mülâḳî oldum tarḥ-endâz-ı meclis-i münâẓara olup, niçe ḳîl ü ḳâlden sonra bi'l-âẖire keşf-i mâ-cerâ ve iẓhâr-ı mâ-fi'l-iżmâr itdüm. [55] Kimi "Peder-ber-peder ülfet-i âyîn-dîrîneyi terk rehîn-i ṣu'ûbettir" diyûb, kimi ẓevâhir-i[143] nuṣûṣ ile mülzem olub, müte'arrız-ı red u kabul olmayûb,[158a] kimi "Risâlet-i Muḥammediyye bu nuṣûṣ-i ḳâti'atü'l-işkâl ile fi'l-ḥaḳîḳa müstedelle ve meczûmedir; nihâyet hetk-i perde-i ḥafâ mütevaḳḳıf-ı hüdâ-yı Ḫodâ'dır" diyûb her biri ḥayret-zede-i esrâr-ı ẖafiyye olmaġla fürû beste-dem görülmek ile mezîd-i teşviş-i bâle bâdî olub, perde-ber-endâz-ı küfr olmağa iḳdâm idemedim.

[56] Naẓm:

Gitmedi jeng-i keder âyîne-i tab'ımdan ; olmadı gitdi ḥayf çehre-nümây-ı dildâr
Bâğ-ı ma'nîde açılmadı gül-i maḳṣûdum ; sa'y ile naẖl-i feżâ-yı emelim vermedi bâr
Ḥayf pervâze gelüb bâz resîd-i himmet ; itmedi kebk-i merâm-ı dil-i ṣad derdi şigâr
Ḳaldı mestûr 'aceb ẖacle-i istiġnâda ; bikr-i ma'nâ murâd itmedi 'arz-ı dîdâr

[57] Neṡr: Bu ḥayret isti'lâsıyla medhûş ve mütefekkir iken eṣnâf-ı keferenin mecma'-ı dânişverânı ve müşkil-küşâ-yı küll olan pâpânın maḳarr u mekânı olan Rûmiyye-i Kübrâ ki Ḳızıl Elmâ dimekle ma'rûf ve meşhûrdur ẖâtıra ḥuṭûr idüb ânda daẖî istikşâf-ı ḥâl içûn vardım ve dört yıl miḳdârı sâkin olub tecessüs-ı żamâir-i fıraḳ-ı żâlle itdim, cümlesin ser-geşte-i tîh-i żalâl görüb müteḥayyir oldum.

142 A. "sited ittiẖâẕ"
143 A. "ṭevahir". "Ω" noktası düşmüş olmalı.

[58] ‘Âkibet âyîn-i küfürde bu vaz’ câridir ki, mâ-beynlerinden bir mu’temedü’l-ḳavl ve mu’tekadü’l-’amel râhib-i sâl-horde ve meẕheb-şinâsî iḫtiyâr idüb bir maḥalle naṣb u ta’yîn iderler ki her kimin dînî ve dünyevî müşkili var ise âna keşf idüb cevâbın ala ve ol dahî kendüye su’âl itdükleri ḫuṣûsı, ḳatl u siyâseti daḫî mûcib ise kimseye keşf itmeyüb ṣaḳlıya; keşf itdüği taḳdirce [159b] merdûdları olmak ma’hûdlarıdır. [59] Pes öyle olsa ol râhib-i mu’temenü’l-istişâreye zebân-ı Rûmîde Pnimâtîkos ve lisân-ı Frengîde Ḳânfsâr dirler. Bu bende-i şûrîde-dilin daḫî ḫâtır-dâşti eğerçe ḫâtıra-ı hâ’ile İslâm olub ḫavf u ḫaṭarı muhtemil ider. Lâkin, *gozeştem ez ser-i ḫôd her çe der dil dâştem goftem*.

[60] ol râhibin ḫalvetgâhına varub nuṣûṣ-ı meẕkûreyi ibrâz ve merkûzu’t-tab’ olan râz-ı derûn-ı ciğer-sûz şerhine âğâz itdim. Çünki bende bu şûr ü şağb-ı tab’ ile derd-i derûnı gördü, bir ah-ı gelû sûz-i hâne güdâz çeküb ser be ceyb-i ḥayret idüb bir zamân ṭurdı[144]. Ba’de-hû çeşm-i ḥasret ile nigerân olub didi ki “Ey ümmet-i ‘Îsâ’nın derdnâki, eğer âyîn-i pederân ile meẕheb-i Ḫıristiyânî müra’âtında râsiḫ-dem isen ol ki zebân-zede-i te’vîl pîşîne kândır, ma’lûmdur, râh-ı taṣvîbde s̱âbit ḳadem ol. [61] Ve ger-ne ta’rîżi[145] bend-i ḫabt u żelâl-i tevcîh olub taḫṭı’e-sâz-ı ictihâd isen,

Naẓm: *Müstemi’ bâş ve gôş bâ men dâr*

Nes̱r: ẓâhir bu ḥurûf u elfâẓın me’ânî-i mevżû’ası müte’ayyindir. Ma’na-i âhar taḥmîline[146] imkân yoḳdur. Pes bu taḳdîrce mâ-ṣadaḳ-ı nuṣûṣ ma’a kat’i’n-naẓar ‘ani’l-’avârıż kim idüği ma’lûm u manṣûṣdur. Ṣiyânet-i pedâran içün kenef-i te’vîle ilticâ olunmuşdur. Eğer[147] ṣavn-i[148] zeyy-i pederî, ki muḳteżâ-yı ḥamiyyet-i beşerîdir, murâdın ise fe-bi-hâ ve-illâ diyâr-ı Frenciyyede perde-ber-endâz âyîn olub ‘alem-efrâz-ı dîn-i İslâm olmaḳ fedâ-yı ser itmeğe mevḳûfdır; sen bilürsün” diyicek ma’lûmum oldu ki

[62] [159a] bu ṭâ’ife-i żâllenin cümlesi herze-gerd-i berzaḫ-ı cehâlet olub birisi hâric-i dâire-i teẕebẕüb ḳadem-nihâd olmamışdır. Hemân dem-i dil ü câna naẓm:

Der âteş mândî ey nefs-i belâ-keş; Müselmân şev müsellem girdâz-ı âteş

ḫitâbıyla çünki dergâh-ı ḳuds-penâh-ı ilahîden gayr-ı müreccâ ve mültecâ ḳalmaduğı müte’ayyin ve mütebeyyin[149] oldı, rû be-dergâh olub

144 A. “durdı”.
145 A. “ta’arruz-ı bend”.
146 A. “taḥammüline”.
147 A. “eğerçe”
148 A. “ṣûre”
149 A. “mübeyyen”

Naẓm: *ḫodayâ tû-yî bende-râ destgîr, bûd bende râ ez ḫodâ nagüzîr*

be-baḫşâyiş-i ḫîş yârîm dih; zi-ġavġâ-yı ḫod restegârîm dih

tû-râ ḫâhem ez her murâdî ki hest; ki âyed be-tû hem murâdî be-dest

ne men çâre-i ḫîş dânem ne kes; tû dânî çünân kon ki dânî ve bes

ṣafâyî dih în ḫâk-i târîk-râ; ki bînend în[150] *râh-ı bârîk-râ*

Çün bu tazarru'ı âḫir itdim, [63] bu ḫitâb-ı ġaybî[151] gûş-zed-i hûş-ı revânım olub

Naẓm: *Ey ki pey-i ḥırṣ u hevâ mi-revî ; râh ne în-est kocâ mi-revî*

Râh-revân z'ân sûy-i dîger şodend ; pes tû der în râh ḫaṭâ mi-revî

hemân-dem cânib-i İslâm'a 'atf-ı 'inân-ı 'azîmet itdim ve çâyiren[152] ve bâyiren ṭay-yı merâḥil idüb merkez-i dâi're-i ḳutb-ı İslâm olan Dârü'l-ḫilafet-i Kosṭanṭîniyye'ye dâḫil oldum [64] ve merḥum Ṣulṭân Aḥmed Ḫân 'aleyhi'r-raḥmeti ve'l-ġufrân ḫocası vaṣıṭâsıyla dâḫil-i meclis-i ṣulṭânî oldum. Ya'nî merḥûm ve maġfûrun-leh Ṣulṭân Aḥmed Ḫân ḥażretlerinin manẓûr-ı naẓar-ı ḫüsrevânîsi olub meclis-i şerîflerinde mülaḳḳan-ı İslâm olub ta'yîn-i padişâhî ile ismimiz Muḥammed/Meḥemmed olduḳdan ṣonra libâs-ı ruhbânîyi ḫil'at-i fâḫire-i ṣulṭânîye tebdîl ve gîsû-yi mesîḥîmiz tıraşîde-i tîğ-i Aḥmed Ḫânî[153] olub çerâğ-ı efrûḫte-i nûr-i dînleri ve bende-i dergâh-ı devlet-endûḫteleri oldum. [65] Nihayetü'l-emr zebân-ı Türkî taḥrîkine[154] iḳtidârım yoğidi ki aḳṣa'l-münâ olan kûşe-i ḥarem-i ṣalṭanatlarında inzivâ ile te'allüm-i Ḳur'ân ve 'ibadet-i İslâma ile iştiġâl idem, ba'de-hû ḥâlime münâsib in'âmla muġtenim olam.

Temme.

[66] Fa-llâhu'l-mu'în^{u} ve 'aleyhi't-tekilân^{u} ve hüve'l-müste'ân^{u}. Ḥarrertu-h^{û} bi'l-ibrâm^{i} fî şehri'ṣ-ṣıyâm^{i} min şuhûr^{i} sene^{t-i} erba'a^{tin} ve s̱elâs̱în^{e} ve elf^{in}

150 A. "bînend ez în"

151 A. yalnızca "ḫitâb" şeklinde

152 A. "çâyiren" metinde "ḥ" harfi noktasız bir şekilde yazılmış. Bu şekliyle "hayretler içinde ve bayırlar aşarak" şeklinde anlaşılmaya müsait olsa da, burada muhtemelen noktasız şekliyle "ḥa" şeklinde yazılan harfte nokta düşmüştür. A nüshasında açıkça "çe" okunacak şekilde yazılmıştır

153 A. "tiğ-i Ahmed Ḥân"

154 A. "tahrîrine": "bir dili konuşmak, konuş[a] bilmek" anlamında "taḥrîk-i zebân", risalede kullanıldığı bağlamında yazma anlamına gelebilecek "taḥrîr-i zebân" ifadesinden daha uygundur. Müstensih risalenin birinci tekil şahısla yazılmış olması sebebiyle risale sonunda "konuşmak" yerine "yazmak" anlamını bekliyor olabilir.

mine'l-hicreti'n-nebeviyye^{ti} 'aley-h^{i} afżalu't-taḥiyye^{ti} ve ene'l-faḳîr^{u} Maḥmûd bin Ḥasan el-Ḳâdî mü'ellifu-h^{û}.

Risâle Metninin Günümüz Türkçesine Aktarımı

Atinalı Kapıcı Habîbullâh'ın

Vasıflarını Tevrât, İncil ve Zebûr'da Görerek İman Edişinin Anlatısıdır

[1] İnancında samimi bendenizin dünyaya gözlerini açtığı ve yetiştiği yer felsefi ilimlerin kaynağı olan Atina şehridir. [2] Antik Yunanlıların yerleşik geneği Hıristiyan din adamlarının arasında hala geçer akçedir. [3] Bu âciz bendeleriniz de küçük yaşlardan beri "Ebeveyni onu Hristiyan yapar (Hadis)"ın ifade ettiği şekilde Hristiyanlık üzere yetişmişimdir. [4] Bu şekilde Hristiyan dinini benimsemiş, başlangıçtan beri zihin ve din anlayışım Hristiyanlık dini üzere şekillenmiş olması sebebiyle başka bir yola yönelmem sözkonusu olamamıştır. [5] Yaşadığım çevre itibariyle kendimi bildim bileli, çocukluğumdan ileri yaşlara gelinceye dek tüm gücümü Hristiyanlık dinini tahsile ve Yunan ilimlerini öğrenmeye adamışımdır. [6] Günümüze ulaşan antik kaynaklarda büyük filosofların anlaşılması güç satırları arasında çok sayıda ilginç sözler ve ibret dolu örnekler görmüş, dikkatli bir şekilde incelemiş, bunun üzerine [7] çok sayıda tanınmış Hristiyan din adamları ve ileri gelenleri ile fikir teâtisinde bulunmuş ve kendilerinin takdirini kazanmış idim. [8]

Allâh'a hamdolsun ki, kaza ve kaderin ahkamını yazan Allâh Te'âlâ beni, yaratılış aleminde ve fıtratta vadettiği kurtuluşa, İslâmı kabul ile muvaffak kıldı "Ve Allâh dilediğini doğru yola iletir" âyetinin delâlet ettiği gibi merakımı, yüksek hedeflerin esası olan din ve tarikat ahkamı ve şeriatın uyulması gereken amellerini içeren semâvî kitapları ve dini metinleri incelemeye yöneltti. [9] Bu şekilde ilgim ve araştırmalarım yoğun bir şekilde arttı.

[10] Yahûdî ve Hristiyanların güvenirliği üzerinde ittifak etmiş oldukları Tevrat, Zebûr ve İncil'de, ki Avrupalılar arasında Latin dilinde yaygın olarak bulunmakta ve Hıristiyanlar arasında Yunanca tercümesi ile kulanılmaktadır, [11] varlık denizinin incisi, Tanrı inancının klavuzu, saf gökyüzünün ayı olan Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v)'in peygamberliğinin doğruluğunu ifade eden ve getirdiği din ve şeriatın bâkî olduğunu tasdik eden çok sayıda açık ifadeler ve anlamı doğru nakillere rastladım; [12] böylece cehalet karanlığının ağır uykusundan ve sapkınlık sevdasının sarhoşluğundan uyanıverdim. [13] İlgili metinlerin naklinden önce şu mahiyette bir girişe ihtiyaç vardır:

[14] Vahy-i zâhir (açık vahiy) meleğin sözü aracılığıyla ve *hatır-ı melek* denilen meleğin görülmeksizin kalbe ilkâsıyla gerçekleşir. [15] Vahyin anılan bu iki kısmını kâfirler kabul etmezler. Onlar vahy-i zâhirin, yalnızca ilâhî bir ilhâm yoluyla, peygamberin kendisine ilhâm olunanı kesin bir şekilde alma kabiliyetine sahip kalbine beliren kısmını kabul ederler ve peygamberin içtihadı ile ortaya çıkan vahy-i bâtını (gizli vahiy) kabule meyillidirler. [16] Bunun istisnası meleğin peygamberin bizzat kendisine yönelik bir fayda sebebiyle vahye aracılık etmesidir. Hz. Cibrîl (a.s.)'ın Zekeriyya (a.s.)'a bir sâlih evladın doğumunu müjdelemek için inmesinde olduğu gibi.

[17] Tevrat'ta yeralan metinler şu şekildedir:

[18] *Yîmûn i pârûn zûyi çe s̱alâsâ*

[19] Bu Tevrat'ın nazmında yeralan Hz. Mûsâ (a.s.)'ın gerdanlıkarından biridir; sabır ve diğergamlık ilminin kapısı olan Hz. Eyyûb (a.s.) henüz peygamberlik cilvesinin bekçisiyken bu paha biçilmez inciyi bir ihsan olmak üzere ümmete hediye etmiş, [20] Hz. Mûsâ (a.s.) da nübüvvet âsâsına dayanmış iken kendisinin peygamberlik lâyihâsından çıkıp ümmetin örnek alacağı bir husus olmuştur. Anlamı şudur: [21] Bizim hata ve günahlarla geçen ömrümüz kış mevsiminin şiddetli tufanıyla çoşkun, kıyısı görülmeyen denize atılmış güçsüz bir kişiye benzer ki bir gemi ve bir kaptan yardıma koşmaz ise girdaba kapılıp ölmesi kaçınılmazdır.

[22] Benzer şekilde, bizi de hata ve pişmanlığa götürecek kötü işlerden, günah tufanının sakınılması gereken vartalarından kurtarması için, bir şeriat gemisine ve hakikat denizini bilen bir kaptana ihtiyaç vardır, ta ki böylece kurtuluş sahiline selametle ulaşmak mümkün olsun. [23] Hristiyan ve Yahudilerin ileri gelen alimleri Nûh (a.s.)'ın gemisini hakikatin simgesi şeklinde anlaşılmak üzere temsili olarak kullanmışlardır. [24] Bendeniz de bu hikmet dolu kelimelerin inci misâli anlamlarını anlayış ve kabul ipliğine dizdim. [25] Hidayet suyu uykulu yüzeme döküldüğünde, gaflet uykusundan uyandım; bir gemi, bir kaptan arayışını kaçınılmaz bir vazife bildim, araştırma ve inceleme dalgalarına daldım. [26] Tevratın sayfalarını baştan sona gözden geçirmek üzere yoğun bir incelemeye koyuldum ve bir başka yerde de şu nakli buldum:

[27] *Ûç-eklîpûn arhûn eḳş-îğûẓa çe îgumenûs eḳ-tûn mîrûn aftû eûs an els̱î ûs* [155b] *apûçte aftûs prûs ẓûçiye es̱nûn.*

[28] Bu nakil de Tevrât sayfalarında Hz. Mûsâ (a.s.)'ın kalemiyle yazılmıştır. Hz. Yâkûb (a.s.) muhterem evladlarına vasiyette bulunduğunda kendilerine iyice bellemeleri ve unutmamaları için bunları tembihlemiş, [29] Hz. Musâ

(a.s) da peygamberliği döneminde gayb âleminden ilhâm ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sevinç kaynağı gelişini ümmete müjdelemiştir. Anlamı şudur: [30] Hz. Yâkûb kıymetli evlatlarına hitaben şöyle der: Ey benim oğullarım, peygamberlik ve saltanat "o gelecek olan" gelinceye dek kesintiye uğramaz. O geldikten sonra ise bizde peygamberlik ve saltanat kesilir; herkes onun gelişini beklemektedir.

[31] Tevrâtı okuyan Hristiyan piskoposları, bu sözün anlamıyla ilgili olarak "Yâkûb (a.s.)'ın gelecek dediği, geleceği vadedilen Hz. Îsâ (a.s.)'dır" şeklinde bâtıl bir iddiada bulunurlar. [32] Anlam denizlerinin dalgıçları ise buldukları aşağıdaki inci misali anlamı ifade etmişlerdir. Böylece Hz. Yâkûb (a.s.)'ın "O geldikten sonra ise sizden peygamberlik ve saltanat kesilir" ifadesi ve adeta şaha kalkmışcasına hakikatı haykırır sözleri karşısında onların iddiaları bozulması mümkün bir büyü halini alır ve itiraz karşısında dilleri tutulur. Zira Hz. İsâ (a.s.)'ın peygamberliği döneminde İsrâil asıllı devlet adamları saltanat sofrasının artıklarını toplamakla meşgûl ve idarecilik nimetlerini tatmakta idiler. Önceden karara bağlanmış peygamberlikleri ise hala sürmekte idi. Buna göre peygamberlik ve saltanatın kesilmiş olmasının kabul edilebilir ve mümkün olmadığı açıktır. Sapkınlık çölünün yolcusu olan inatçı Yahûdîler karanlıkta kalan bu hususun apaçık bir şekilde ortaya çıkması sebebiyle "Hz. Muhammed (s.a.v.) yalnızca kendi kavmine gönderilmiştir, bütün âlemin gelişini beklediği devlet sahibi henüz dünya alemine gelmedi, âlemin bekleyişi eskiden olduğu gibi hala devam etmektedir" diyerek bâtıl bir iddiada bulunurlar.

[33] Bu iddiayı ıspat sadedinde ileri sürülen görüşleri inceleyen insaflılar [açıkça görürler ki], İsrâilî devletin hükümranlığı sona erdirilip taptaze İsmâilî filizi peygamberlik bahçesinin gözdesi halinde geldiğinde, daha önce zikredilen anlam uyarınca İsrâiloğullarından nübüvvet ve saltanatın sona ermesi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. [34] Onların hala beklemeleri inkarcılıklarının doruk noktasında ulaştığının ve işlerinin yalnışlığının şahididir.

[35] Nazm: *Maksatları kara yüzlülükten başka bir şey değildir. Hristiyanlarla Yahudiler, dinin hayrını nasıl olur da ararlar*

[36] Nihayet, bu naklin anlamı merak uyandırıcı bir şekilde zihnime takıldı ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin doğruluğu konusu bu kıymetsiz kulun kalbinde gün geçtikçe artan bir karışıklığa, dolayısıyla incelemelerimin katlanmasına sebep oldu; ilâhî bir yönlendirme ile Tevrât'ta şu nakli de buldum:

Prûfitîn îmin anastişî kiryûs û şeġûs eḳ-tûn aẓerfûn îmûn ûs-eme esṣe-ġûn pasa pişî itis-ûḳ-aḳûsî tû prûfitû eçînû ekselûṣreftisete ek-tû lağû eftis

[37] Bu da Tevrât sayfalarının bahçelerinin çimenlerini süsleyen bir metindir. Burada Hz. Mûsâ İsrâiloğullarına şöyle hitap eder: Hak Te'âlâ Hazretleri buyurmuştur ki, kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber gönderecektir; onun emrine aykırı davranan her kimse onun kökünü kazımak ve ondan bunun intikamını almak benim için bir vazifedir.

[38] Tevrat'ı bildiğini iddia eden yanlış yola sapan Hristiyanlar, gönderilmesi vadolunan kudret sahibinin Hz. İsâ (a.s.) olduğu şeklinde batıl bir iddiada bulunurlar. [39] Ancak kılıkıryarar titizlikle inceleyen kişiler anılan şekilde bu konuyu etraflıca ele almışlar ve Hz. Mûsâ (a.s.)'ın benzersiz ifadesinde geçen "kardeşlerinizden" ifadesinin anlamını şöyle yorumlamışlardır: Bu, gönderimesi vadedilen yüksek makamlı peygamberin İsrâil neslinden değil bir başka bağın bahçesinden bir "benzer" olmasını gerektirir ve "benim gibi" lafzıyla kendi gibi bir ana ve bir babadan doğmuş olmasını îmâ eder. [40] Yine anılan metnin "onun emrine aykırı davranan her kimse onun kökünü kazımak benim için bir vazifedir" ifadesiyle süslenmesi, [Allah Te'âlâ'nın] bilinen âdetinin gereğidir ve bu yüzden muhalefet durumunda bunu yapanlar, köklerinin kazınması şeklinde şiddetli bir ceza ile tehdit edilmişlerdir. [41] Buna göre vadolunan peygamberin Hz. İsâ (a.s.) olmadığı kesin ve iddialarının delilden yoksun olduğu açıktır. [42] Bundan sonra aklı alan Muhammed sevgisi benim gönlümü ve zihnimi kendine bağladı;

Nazm: "*Senin sevdan başımızda dolanmakta ; Bak şu perişan başımıza neler gelmekte*"

[43] ve inceleme pususunda, divaneliğin kelepçesine tutsak bir gönülle içimdeki ızdırabın kargaşası yoğun bir şekilde Zebûr'u incelemeye koyulmama sebep oldu ve sorunları kesin bir şekilde çözen şu nakli buldum:

[44] *Anateli en-des îmeres eftu Ωiçeûşînî çe plîṣûs îrinîs eûs û enden-erṣî î-selînî çe fetaçiriyeġusî epû ṣelasiş eos ṣelâsitî çe epû yutamûn eûs peratûn-tis îkûmenîs. enûpiyûn eftû bropesende eṣiyûpes çe i-yuẖṣerya eftû ẖûn-lîksûsî. çe pruşçînûsûsin eftûn pendes î-vasilîs tis yis.*

[45] Yani Hak Te'âlâ Hazretleri vahiy yoluyla Hz. Dâvûd (a.s.)'a şöyle buyurmuştur: Senden sonra şeri'at sahibi bir peygamber göndereceğim. Onun peygamberlik mührünün nurları doğu ve batıyı aydınlatıp ona ilk tabi olanlar Arap kavminden olacak. İnadçılık yoluna gidenler ve muhalifler ise yenilmeye mahkum ve zelil olacak, cihan hükümdarları onun şeri'atine itaat edip kıyamet gününe dek din ve şerî'atı varlığını sürdürecek.

[46] Muhalifler zümresi daha önce olduğu gibi tevil lakırdısıyle yetinip yine "Bundan kastedilen Hz. İsâ (a.s.)'dır" derler. Bunlara verilecek cevap gayet açık olması sebebiyle tafsilata girmeye gerek yoktur.

[47] Şu bilinmelilir ki İncil yazarları Havârîlerden dört kişidir. Sıkı bir şekilde Hz. İsâ'nın meclisinde bulunmuş olmaları sebebiyle bunlar, ona ilham edilen sözlerini İncil sayfalarına yazmışlardır. Dolayısıyla İncil dört parça kitap olup herbiri yazarına nispet ile bilinir ki bunlar Yuhanna, Matta, Luka ve Markos'dur. Bunlardan Yuhanna parçası Hz. Muhammed'in kıymetli vasıflarını içermekte, ancak karakterinin harcının kabul edilebilir olanın ötesinde bunun anlamı konusunda yalnışlığı açık bir düşünceye sahip olması sebebiyle Hristiyanlar azgınlık çukuruna düşmüşler ve nihayet boyunlarını isyan belasının kelepçesinden kurtarmaya güçleri de yoktur.

[48] Matta parçası da Hazret-i Muhammed (s.a.v)'in şeref bahşeden gelişleri ve âlemlerin efendisinin yüksek kıymetini açık bir şekilde beyan eden, muhaliflere karşı keskin kılıç mesabesindeki şu nakli içerir:

û upîsû mû erẖûmenûs embrûs-ṯen-mu yeğûnen ûtî prûtûs mû eyin, û ûççîmî eḳşîğûs-en lîse tûn-imande tûn-îpûΩîmatun eftû

Manası şu şekildedir: Hz. İsa buyurur ki, "benden sonra gelecek olan benden önce yaratılmıştır. Onun nalin bağını çözme hizmetine layık değilim".

[49] Ayrıca boş lakırdı eden Hıristiyanlar ve kıskanç Yahudiler kendi iddialarını temellendirmek üzere, gönderileceği söylenen sözkonusu peygamberin kimi (Hristiyanlar) "Hz. İsa (a.s.)'dır", kimi (Yahudiler) ise "Hala gelmesi beklenmektedir" diyerek bu yanlış görüşlerini kabul ettirebilmek için türlü türlü fâsit öncüller düzenlemişlerdir. [50] Halbuki Hz. İsa (a.s.), bu doğruluk dizesini kutsiyyet hânesinin hazinesinden ifade tepsisine taşıyarak dile getirmiştir. Muhalifler gürûhuna "şimdi doğru ortaya çıktı" (Kur'an, Yusuf/51) telaşı sarmış, her birinin dürtülmüş köpek gibi boğazları tırmalanır, bunun yorumuna güç yetiremeyip yalnızca hakikati kabul etmeme ve gerçeği örtmede ısrar edip kendi iddialarını haklı göstermek için te'vîlde ayak diretirler; [50] "Sonuna kadar doğruluk dolu olan bu söz, hizmetkarlık boyunduruğunu kabul ile nalin bağını çözme hizmetini ifade eder ve Hz. Yahyâ tarafından Hz. İsâ (a.s.) için söylenilmişdir" derler.

[52] Ancak doğruluk ve insaf elbisesi kuşananlara gizli değildir ki, Havârîlerin inanç nehirleri Allah'a ortak koşmak ve inatçılıktan uzak olup zikredilen ifadeyi Hz. İsâ'nın sözü olarak İncil sayfalarına yazmışlardır; bu günümüze dek aralarında kesin olarak bilinen bir bilgidir. Onların anılan türden

kabul edilemez yorumlara sığınmaları [bu hakikati] inkar ed[e]memekten başka bir şey değildir.

Beyt: *Birdi yüz oldu, içine düştüğüm sevda; tahammülü aştı içine düştüğüm kavga*

[52] Nesir: Izdırap acısıyla yaralı olan bendeniz anılan metinleri gönlümün virdi yapıp, dikkatli bir şekilde inceleyip, anlamları üzerinde düşündükçe gördüm ki, bunların, suretleri resmeden zihinde nazlı nazlı kendini gösteren eşsiz anlamlarının hepsi, gelmesi beklenen Hz. Ahmed (s.a.v)'in peygamberliğine işaret etmekte ve satırlarının gizemlerinden nazlanarak çıkıp düğün tahtına kurulan nihayi anlamları onu tebrik edercesine Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin boynuna sarılmakta ve bu metinlerin anlamı gizem dolu ifadelerinin en kıymetli sırları, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in seçilmişliğinin göstergesi olan el değmemiş incilerdir. Bunu farkettikçe düşüncelerimin kesinliği daha da arttı ve İslâma karşı sevgimin tanığı kalbimde usulca kendini göstermeye başladı. [53] Ancak alışılmış olan eski adeti bırakıp terketmek ve zünnarı çıkarmak bir dini terketmek demek olduğu için hemen İslâm nuruyla mumumu yakmaya cesaret edemedim ve bu işin sonunu Rûm diyarının ileri gelen din adamlarıyla istişâreye bıraktım.

Nazm:

Geldiğinde akıllı kişinin önüne bir müşkile; ve o müşkil olduğunda engel işine
Bir başka aklı yar eder kendininkine; çözmeye yardım etsin onu diye
Aydınlanmaz bir mumla zira hane, yakar bir başka mum daha içerde.

[54] Nesir: Şerri yüklenen hayra rehber olamaz. Ancak "münazara esnasında hakkın ortaya çıkma ihtimali güçlüdür, dayanak edindikleri mesnetsiz yorumlara sığınıp bununla yetinir iseler, bu faydasız inkârlarına karşı delil getirmek kolaydır" düşüncesiyle Rûm memleketini dolaşmak için yola koyuldum. Şehir şehir ve köy köy dolaşıp, karşılaştığım ilim ve bilgi ile tanınan bilinen papaz ve rahiplerle münâzara meclisleri tertip ettim; nice tartışmalardan sonra başımdan geçenleri ve içimde olanı açıkça söyledim. [55] Kimi "Atadan ataya alışılmış olan eski adeti terk zordur" dedi, kimi metinlerin açık ifadeleri kendilerine serdedildiğinde ne red ne de kabule yanaşmadılar; kimi "Hz. Muhammed'in (s.a.v.)'in peygamberliği bu itiraz edilemeyecek derece açık metinlerle gerçekten de delillendirilmiş ve kesindir, ancak [yine de] gizlilik perdesini açmak doğru yolu gösteren Allâh'a kalmıştır" diyerek bu metinlerin ince sırları karşısında hayrete kapıldılar. Onların nefeslerinin tutulduğunu görmem zihnimin karışmasına sebep olmuş ve küfür perdesini sonlandırmaya cesaret edememiştim.

[56] Nazm:
Keder pası gönül aynamdan silinmedi; sevgilinin zulüm gösteren yüzü olmadı gitti
İstenilen bahçede dilek gülüm açmadı; çabayla arzu diyarımın ağacı meyve vermedi
Zulüm havalandı da koşarak doğan kuşu yardıma; bin dertli gönlümün meram kekliğini avlamadı
Hayret ki minnetsizlik utangaçlığında gizli kaldı; sevgiliye arzuhal emsalsiz manalar dilemedi

[57] Nesir: Bu şaşkınlığın zihnimi istilâ etmesiyle dehşete düşmüş ve düşünürken aklıma kafirlerinin ilim adamlarının toplanma yeri, her sorunu çözen Papanın makam ve mekanı olan Büyük Roma geldi, ki burası Kızıl Elma şeklinde bilinir ve bu şekilde meşhûrdur. Oradaki durumu da yakından görmek için buraya gittim ve dört yıl süreyle kalıp sapık fırkaların iç alemlerini dikkatli bir şekilde inceledim. Hepsini sapkınlık çölünde kaybolmuş olarak gördüm ve hayretlere düştüm.

[58] Sonuç itibariyle küfür adetinde şu durum sözkonusudur: Dini veya dünyevi bir sorunu olan herkes kendisine sorup cevap alsın diye aralarında sözüne güvenilir ve salih olduğuna inanılır yaşlı ve dini bilen bir din adamını seçip bir yere atar ve tayin ederler. Ancak o, kendine sorulan konu ölüm ve ağır bir cezayı gerektirecek bir mesele bile olsa bunu kimseye söylemeyip kendine saklamalıdır; bunu açığa vurur ise onu reddetmeleri ise adetleridir. [59] Böyle olduğunda danışmanlığına güven duyulan bu din adamına Yunan dilinde “pnimatikos (πνευματικός)” Frenk dilinde ise “Kanfesar (confessor)” adı verilir. Bu gönlü perişan bendelerinin de zihninde her ne kadar müslüman olmak şeklindeki büyük bir düşünce de olsa bu içinde korku ve tehlikeyi barındırmaktaydı. Fakat, *geçtim canımdan, gönlümde ne var ise söyledim gitti.*

[60] O rahibin mekanına gidip anılan metinleri gösterip yanan ciğerimin içindeki sırrı açmaya başladım. Rahip ruhumdaki bu karışıklık ve dağınık ile içimdeki sızıyı gördüğünde alev alev yanan bir “âh!” çekip hayretler içince başını göğsüne eğerek bir süre durdu. Ardından pişmanlık dolu gözlerle bakarak şöyle dedi “Ey İsâ’nın ümmetinin dertlisi, eğer ataların adeti üzere Hristiyanlık yolunu gözetmede kararlı isen, ki o bilindiği gibi tevil yolunun kaynağıdır, buna göre bu yorumları kabul etme yolundan ayrılma. [61] Ancak, eğer böyle değil de bunların yorumlarının hata ve sapkınlık olduğunu düşünerek onların yalnışlığına inanıyor isen

Nazm: *İyi dinle ve kulağını bana ver*

Açıktır ki bu kelime ve ifadelerin ne anlama geldiği belirlidir, başka bir anlama çekilmesi mümkün değildir. Buna göre birtakım ârızı hususlar (yoruma açık yerler) bir tarafa bırakıldığında metinlerde kastedilen kişinin kim olduğu malum ve açıkça ifade edilmiştir. Ataları korumak amacıyla yoruma sığınılmıştır. Eğer amacın ataların şerefini korumak ise, ki bu insanların hamiyet duygularının kaçınılmaz bir sonucudur, ne âlâ, aksi takdirde Frenk diyarında adetin hilafına olup İslâm bayrağı kaldırmak hayatı feda etmekle sonuçlanır, sen bilirsin." Böyle dediğinde anladım ki [62] bu sapkın tâifenin hepsi cehalet dünyasının boş konuşanıdır, bunlardan hiçbiri kararsızlık dairesinin dışına ayak basmamıştır.

Kalp ve gönüle hemen bir nazm:

Ateşlerdesin ey belalara düçar olmuş nefis; Müslüman ki ol ateşten kurtul

Bu sözün hitabıyla Allâh'ın kutlu dergâhından başka medet umulacak ve sığınılıcak bir yer kalmadığı kesinlik kazanıp açıkça belirdiğinde, bu dergâha yüzümü döndüm.

Nazm:

Tanrım, sensin kulun elinden tutan, kul Tanrı'ya muhtaçtır
Lütfunla bana yadım et; kendi kavgavdam beni kurtar
Dileklerin hepsinde seni isterim, çünkü seninle, istenilene ulaşılır
Ne ben, ne bir başkası kendi çaresini bilir; sen bilirsin, bildiğin gibi yap, bu yeter
Şu karanlık yeryüzüne aydınlık ver; ta ki ince yolu görsünler

diyerek son yakarışta bulundum. [63] Gaybdan gelen bu sözü kulağıma küpe edindim.

Nazm

"Ey heva ve hevesin peşine giden, yol bu değil, nereye gidersin
Yolcular, şu diğer yoldan gittiler, öyleyse sen yanlış yolda gitmektesin"

Ve hemen İslâm diyarına yola koyuldum, çayırlar bayırlar aşarak mesafeler katedip İslâm dünyasının merkezi olan hilâfet şehri Konstantiniyye'ye girdim.

[64] Merhûm Sultan Ahmed Hân'ın, Allah'ın rahmeti ve bağışlaması üzerine olsun, hocası vasıtasıyla sultanın meclisine girdim; yani merhûm Ahmed Hân tarafından huzura kabul edildim ve saygın meclislerinde telkîn merasimi ile İslâm dinine girdim. Padişahın takdiriyle ismim Muhammed olduktan sonra ruhbân elbisesini sultanın ihsan buyurduğu elbise ile değiştirdim. Hristiyanlık kisvemiz Ahmed Hân'ın kılıcıyla tıraşlandı ve din-

lerinin nuru ile yanan bir mum ve yüce dergahlarının bir kölesi oldum. [65] Sonuç itibariyle Türkçe konuşamıyordum ki nihayi arzum olan Sultan'ın hareminde Kur'an öğrenimi ve ibadet ile meşgul olayım ve ardından durumuma uygun bir ihsana mazhar olayım.

Bitti

[66] Yegâne yardımcı Allâh'tır, yalnızca ona tevekkül edilir ondan yardım istenir. Bunu dikkatli bir şekilde Hz. Peygamber'in - selamların en güzeli üzerine olsun - hicretinin 1034'üncü yılının oruç ayında eserin müellifi bendeniz Kadı Mahmûd b. Hasan kaleme aldım.

Kitabiyat

Adang, Camilla, "A Polemic Against Judaism By A Convert To Islam From The Ottoman Period: *Risâlat Ilzâm Al-Yahûd Fî Mâ Za'amû Fî L-Tewrât Min Qıbal 'Ilm Al-Kalâm*". *Journal Asiatique* 297.1 (2009), s. 131-151.

Adang, Camilla- Schmidtke, Sabine (edt.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzberg: Ergon Verlag, 2010.

Adang, Camilla, "Guided to Islam by the Torah: The *Risāla al-hādiya* by 'Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī", Camilla Adang-Sabine Schmidtke (edt.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, s. 57-72, Würzberg: Ergon Verlag, 2016.

Afyoncu, Erhan, *Sahte Mesih, Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu, Sabatay Sevi ve Yahudiler*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

Aydın, Fuat, "Konjonktürün Ürettiği, Yahudi-Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: *Kitâbu Keşfu'l-Esrâr Fî İlzâmi'l-Yehûd Ve'l-Ahbâr*", *Osmanlıda Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, İstanbul: Osamer-Mahya Yayınları, 2017, s. 197-245.

Aydın, Fuat, *Batı İslâm Algısının Arkeolojisi,* Eskiyeni Yayınları, Ankara 211.

Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., & Wikgren, A., *The Greek New Testament*, Almanya: United Bible Societies, 1997, 1982.

Çolak, Kamil, *On Altıncı Yüzyılda İstanbul'da İhtida Hareketleri*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2000.

Dağhan, Hatice, *Abdülhak el-İslâmî'nin el-Husâmu'l-memdûd fi'r-redd ale'l-yehûd İsimli Reddiyesinin Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.

Darcan, Hasan, *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülahad Davud*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

Dawud, 'Abdu 'L-Ahad, *Muhammad in the Bible*, Malaysia: Penerbitan Pustaka Antara, 1987.

Demir, Alparslan, "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda İhtida Hareketleri". *Gazi Türkiyat*, sayı 4 (Güz 2009).

Demiri, “Lejla, Muslim Exegesis of Bible in Medieval Cairo: Najm al-Din el-Tufī’s (d. 716/1316)”. *Commentary on the Christian Scriptures*, Leiden-Boston: Brill, 2013.

Didot, Firmin, *Scholia graeca in Aristophanem*, Paris: 1841.

Ebû Abdüddeyyân, Yusuf b., *Kitâbu Keşfü’l-esrâr fî ilzâmi’l-yehûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, nr. 171/30b-31a.

Ebu’l-Beḳâ el-Hâşimî, Ṣaliḥ b. el-Ḥüseyn el-Ca’ferî, Yay. Maḥmûd b. ‘Abdurraḥmân Ḳadḥ. (Riyad: Mektebetu’l-’Ubeykân, 1419/1998).

el-İncîlî, Derviş Ali, *en-Natu’un-nebî fi’l-incîl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 25/30, 1a-23a.

Emecen, Feridun, “Mustafa I”, *DİA*, XXXI, 272-75.

............., “Osman II”, XXXIII, 453-456.

et-Taberî, Ali b. Rabben, *Ar-Radd ‘Ala-Nasârâ De ‘Ali At-Tabari*. edt. I. A. K. Halife, st. W. Kutsch, Bayrout (Libnan), Toma XXXVI, Fas. 5, 119.

............., *Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarında Hz. Muhammed* (as)*’ın Peygamberliğinin Delilleri*. çev. Fuat Aydın, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.

et-Trabzonî, Feylosof Abdullah, *Risâle Fî Reddi’l-Milletin’in-Nasrâniyye Bi’l-İncîl Min Kibeli İlmi’l-Kelâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 261, 1a-28a

Evangelivm Sanctum Domini Nostri Iesu Christi, Conscriptum a Qvatvor Evangelistis Sanctis idest, Matthaeo, Marco, Lvca et Iohanne. *Romae*: In typografia Medicea, M.D.XC., 1591.

Fazlıoğlu, İhsan, “Semev’el el-Mağribî”, *DİA*, XXXVI, 488-489.

Harman, Ömer Faruk, “Abdülahad Davud”, *DİA*, 177-178.

Hesenmüller, Monika, “Die Beschreibung Muḥammads im Evangelium. Eine Muslimische Christenaus dem osmanischen Reich (Anfang 18. Jhdt.) Polemik gegen die”, Camilla Adang-Sabine Schmidtke (edt.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, s. 83-197. Würzberg: Ergon Verlag, 2016

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 289-311.

İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd. (Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1366).

İpşirli, Mehmet, “Ebülmeyâmin Mustafa Efendi”, *DİA*, X, 362-363.

Judith Pfeiffer, “Confessional polarization in the 17th century Ottoman Empire and Yūsuf İbn Ebī ‘Abdü’d-Deyyān’s *Keşfü’l-esrār fī ilzāmi’l-Yehūd ve’l-aḥbār*”, Camilla Adang-Sabine Schmidtke (ed.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, s. 15-56. Würzberg: Ergon Verlag, 2016,

Kashoush, Hikmet, *The Arabic Versions of Gospels: The Manuscripts and their Families*. Almanya: De Gruyter, 2012.

Köse, Ali, *Neden İslâm’ı Seçiyorlar Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, İstanbul İsam Yayınları, 1997.

............., "İhtida", *DİA*, XXI, 554-558.

Krstić, Tijana, *Contested Conversions to Islam Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford-California: Stanford University Press, 2011.

............., *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıl*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitapyayınevi, 2015.

............., "Reading Abdallāh b. Abdallāh al-Tarjumān's *Tuḥfa* (1420) in the Ottoman Empire: Muslim-Christian Polemics and Intertextuality in the Age of "Confessionalization", *Al-Qantara* XXXVI 2, (julio-diciembre 2015), s. 341-401.

Kütükoğlu, Bekir, "Safi Mustafa Efendi", *DİA*, XXXII, 471-472.

Liddell, Henry George, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York: 1883.

Mustafa, Muslihiddin, *Ahter-i Kebir*, İstanbul 1310.

Nevi Efendi, "Hikayât", *Netâyicü'l-funûn ve mehâsiü'l-mutûn* (Giriş, metin ve dizinler), hazırlayan Nadir İlhan, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 1992, s. 8b.13a.

Ohannes Schweignaev, *Polybii Megalopolitani Historiarvm Qvidqvid Svperest*, Libraria Weidmnania, 1972

Georgius Pisidae, *Paschalion Seu Chronicon Paschale: A Mundo Condito Ad Heraclii Imperatoris*, Typographia Bartholomaei Javarina, 1729.

Pape, Wilhelm, *Handwörterbuch der griechischen sprache,* Braunscheig: 1880.

Schmidke, Sabina, "The rightly guiding epistle (al-Risala al-hadiya) by Abd al-Salam al-Muhtadi al-Muhammadi: a critical edition", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam* 36 (2009), s. 439-470.

Samuel b. Yahya el-Mağribî, *Bir Rüyanın İzinde: Yahudi Bilgin Samuel'in Müslüman Oluşu ve Yahudilik Eleştirisi*, çev. Osman Cilacı, İnsan Yayınları: İstanbul, 2004.

Schmidtke, Sabina-Adang, Camilla, "Ahmad B. Mustafa Tashkubrizade's (D. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism", *Al-Qantara*, XXIX 1, enero-junio de 2008, s. 79-113.

Schmidtke, Sabine (2011), "The Muslim reception of biblical materials: Ibn Qutayba and his A'lām al-nubuwwa", Islam and Christian–Muslim Relations, 22:3, 249-274.

Bacher, W. 1895. Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 15: 309–11.

Brockelmann, C. 1895a. Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 15: 38–142.

Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1979.

Sinanoğlu, Mustafa, "Reddiyeler", *DİA*, XXXIV, 521-526.

Tarakçı, Muhammet, "Iskandar Ibn Aḥmad's Epistle in Refutation Of Christians", https://doi.org/10.12730/13091719.2012.31.50.

Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sayı 21 (2001), s. 23-54.

Gökyay, Orhan Şaik, "Kızılelma", *DİA*, XXV, 559-61.

Tercüman, Abdullah, *Hıristiyanlığa Reddiye*, (Mehmet Zihni Efendi'nin çevirisinden Türkçeleştirme), İstanbul: Bedir Yayınevi, 1965.

Et-Tehânevî, Muḥammed b. Alî (ö. 1158 h.), Keşşâfu ıṣṭılâḥâti'l-funûn ve'l-'ulûm, yay. Refîḳ el-'Acem, Beyrut: Mektebetu Lübnân en-Nâşirûn, 1996, I, 753

Tercüman, Abdullah, *Tuhfetü'l-erîb fî reddi alâ ehli salîb*, Matbaatü't-temüddün, Mısır ty.

Yılmazer, Ziya, "Murad IV", *DİA*, XXXI, 172-183.

Suidas *Lexicon*, ed. Ludolf Küster, Thomas Gaisford, *Typographeo* academico, 1834

Zeynü'd-dîn Muḥammed Münâvî, *Feyżu'l-ḳadîr şeḥu'l-câmii'ṣ-ṣaġîr*, Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyei'l-kübrâ, 1356.

17. Yüzyıl Hıristiyan Arap-Süryani Literatürüne Bir Bakış: Konular ve Tartışmalar

Elif Tokay

Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş: Hıristiyan Arap ve Süryani Çalışmaları

Bu çalışmada 17. yüzyıl Osmanlı dünyasında doğulu Hıristiyanlar tarafından kaleme alınan Arapça ve Süryanice eserler ortaya çıktıkları şartlar bağlamında ve ele aldıkları konular açısından değerlendirilecektir. Burada Türkiye'de az bilinen bir alanın daha az bilinen bir kısmının tanıtılması da hedeflenmektedir: Hıristiyan Arap ve Süryani çalışmaları. Son yıllarda Hıristiyan Arap ve Süryani çalışmaları uzmanlarının Suriye'de ve Irak'ta yaşanan olayları kaygıyla takip etmelerinin altında yatan nedenlerden biri de bu ülkelerde bulunan yazmalar ve kıymetli eserlerdir. Her geçen gün yıkılan bir manastırdan kurtarılan yazmalara ya da yıkılması muhtemel yerlerdeki eserleri kurtarma çabalarına dair haberler alınmaktadır, video kayıtları izlenmektedir. Hatta bu eserleri cübbelerinin altına ve özel araçlarının çeşitli yerlerine gizleyerek kaçıran kahraman keşişlere dair hikâyelerin kulaktan kulağa aktarıldığı, daha doğrusu, fotoğraf yoluyla ve internet aracılığıyla anında nakledildiği görülmektedir.

Geçtiğimiz aylarda, bu alanın uzmanlarından batılı bir profesör, Irak'ın kuzeyindeki Hızır İlyas köyünde bulunan Aziz Behram ve Sara manastırından alınan eserlerin güvenli bir yerde saklandığına fakat yakın zamanda Avrupa'da bir yere nakledilebileceğine dair bir haberi meslektaşları ile paylaştı. Bu Süryani Katolik manastırından kurtarılan evraktan biri 1653'te kopyalanan İsa'nın soy zincirine dair bir metindir. Bahsi geçen profesör, bölgedeki diğer Hıristiyan yapılarının, kitabelerinde Süryanice, Arapça, Ermenice ve Uygur Türkçesini ihtiva eden bu değerli manastırın akıbetine uğramaması için uzmanları dikkatli olmaya davet etti. Hıristiyan âleminin son yıllarda

Ortadoğu'daki Hıristiyan varlığı konusunda özel olarak düzenlenen ayinler ya da dua zincirleri yoluyla bir dayanışma ruhu oluşturduğu görülmektedir. Burada Papa'nın 2014'teki Türkiye ziyaretinin gündemlerinden birinin Ortadoğu'daki Hıristiyan varlığının akıbeti olduğunu hatırlatmak gerekir.

Yüzyıllar önce Haçlı Seferleri ve Moğol istilası ile harap hale gelmiş bu toprakların yazma ve kitap tarihi ister Papalık makamının müdahaleleri isterse doğu Avrupa ülkelerinin yardımları yolu ile olsun batıyla mutlaka kesişmiştir. 17. yüzyıl Hıristiyan Arap ve Süryani literatürünü etkileyen en önemli etkenlerden biri de batıdan gelen misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Dönemin ve eserlerin analizinden önce kısa da olsa doğu Hıristiyanlarını ve onlara ait literatür ile düşünceyi çalışan akademik alanın tanıtılması gereklidir.

Günümüz akademik dünyasında Hıristiyan Arap ve Süryani çalışmaları adı altında iki farklı alan söz konusudur. Bu iki alanın uzmanları Arapça ve Süryanice yazan/konuşan farklı mezheplerden Ortadoğulu Hıristiyanların fikriyatını dini ve ilmi açıdan ele almaktadır. Araştırmacıların ilgi alanı genellikle geç antikiteye ve ortaçağa yönelmiştir. Gerçekten de Arap ve Süryani Hıristiyanlığın en parlak günlerini bu iki çağda yaşadığı görülmektedir. Hatta 13. yüzyıldan sonra bu iki düşüncenin ciddi bir şekilde gerilediği ve dikkate değer eserler üretmediği iddia edilmektedir. Bu noktada Osmanlı dönemi Hıristiyan Arap ve Süryani yazımını bahsi geçen soru ekseninde ele almak önemlidir.

7. yüzyılda Müslüman yöneticilerin hâkimiyeti altına girene kadar Bizans ve Sasani imparatorluklarında yaşayan Ortadoğulu Hıristiyanlar öncelikle üç ayrı grupta incelenebilir: Bunlardan ilki 451'deki Kadıköy Konsili'ni ve "İsa Mesih'te çift tabiat vardır" öğretisini benimseyen ve Konstantinopolis, Antakya, İskenderiye ve Kudüs gibi merkezlerce temsil edilen Bizans Hıristiyanlarıdır. Kadıköy Konsili'ni tanımayıp "İsa Mesih'te enkarne olmuş tek tabiat" doktrinini savunan Süryani (günümüz Malankara Ortodoks Kilisesi ile birlikte), Kıpti (günümüz Etiyopya ve Eritre Ortodoks Tewahedo Kilisesi ile birlikte) ve Ermeni Hıristiyanlar ikinci grubu oluşturur. Son grupta İsa Mesih'in iki tabiatını birbirinden ayıran ve Kadıköy Konsili'nden sonra Bizans İmparatorluğu'nun kovuşturmasına uğradıkları için doğuya kaçan Nesturi Hıristiyanlar yer alır.

Bu üç gruba mensup Hıristiyanlar 8. yüzyıla kadar Süryanice ve Grekçe konuşup yazmıştır. Emeviler döneminden itibaren Arapça ile tanışan ve 8. yüzyılın ortalarında Arapça'yı tamamen benimseyen bu Hıristiyanlar için yepyeni bir dönem başlamıştır. Artık Melkit, Yakubi, Nesturi, Kıpti ve Maruni adıyla anılmaya başlayan bu Hıristiyanların kültürde büyük ölçüde Araplaştığını söylemek mümkündür. Arapça'nın *lingua franca* olduğu

böylesi bir dönemde Abbasi sarayında önemli görevler icra eden ve dahası meşhur tercüme hareketlerinde başrolü oynayan bu insanların liturjiyi yani ibadet dilini 750ler gibi erken bir tarihte Arapça'ya çevirmesiyle son noktaya ulaşılacaktır. Ancak bir o kadar önemli başka bir nokta da farklı mezheplerden din adamlarının birbirlerinin inancını kıyasıya eleştirdiği eserlerde tıpkı Müslüman yazarların itirazlarını cevapladıkları metinlerde olduğu gibi Arapça'yı kullanmasıdır.

Elimizde Grekçe'nin ve Süryanice'nin giderek etkisini yitirdiği bu döneme ait pek çok teolojik, felsefi ve ahlaki eser mevcuttur. Çoğunluğu yazmalar halinde çalışılmayı bekleyen bu eserler bize felsefe ve kelam ile yoğrulmuş hatta kendi ıstılahlarını geliştirmiş bir Arapça sunmaktadır. Hıristiyan Arapçası bugüne kadar Yahudi Arapçası ile birlikte "Middle Arabic" denen grubun içinde değerlendirilmiştir. Ancak bu sahada çalışan bazı araştırmacılar bu Arapça'nın klasik Arapça'dan hatırı sayılır bir şekilde ayrılmamasından hareketle başka bir kategori altına sokulmaması gerektiğini düşünmektedir. Bununla birlikte aynı kişiler Arapça'nın bu kullanımını ve bu Arapça ile üretilen eserleri pek çok açıdan önemli bulmaktadır. Bu nedenle bu hareketin 17. yüzyıldaki yansımalarına geçmeden önce bahsi geçen Arapça temelinde yükselen bir hareketten söz etmek gerekmektedir.

İslâm medeniyetinin unsurları olan Hıristiyanlar arasında Arapça'yı tamamen benimseyen ve ibadet dili olarak kullanan ilk grup Arap Ortodokslar ya da Melkitler olmuştur. İtikatta Bizans Kilisesi ile aynı yerde duran ve kilise yapılanmasında Konstantinopolis'e bağlı olan bu Hıristiyanlar kültürde Bizans'tan kopmuş ve Araplaşmıştır. Antakya ve civarında yaşayan bu grubun kaderi şehrin 969'da Bizanslılar tarafından geri alınması ile değişmiştir. Yüzyılı aşkın bir süre Bizanslı yöneticiler ve Konstantinopolis'ten gönderilen piskoposlar tarafından yönetilen Melkitler arasında çapça Abbasi Rönesansı'nda görülenden çok küçük fakat etkisi yadsınamayacak bir tercüme hareketi yaşanmıştır. 10. ve 11. yüzyılda yaşayan birkaç başarılı yazar ve tercüman tarafından temsil edilen bu hareket Melkitlere gelenek ve kilise babaları yoluyla Bizans köklerini hatırlatmayı ve onlar için ahlak vurgusu kuvvetli olan bir kimlik inşasını hedeflemiştir.[1]

1 Antakya tercüme hareketi için bakınız Samuel Noble, Alexander Treiger, "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch 'Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki and his Discourse on the Holy Trinity", Museon 124(3-4), 2011, 371-406. Samuel Noble, Alexander Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700: An Anthology of Sources*, Northern Illinois University Press, 2014. Elif Tokay, *Continuity and Transformation: Theosis in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's Oration on Baptism*, Yayınlanmamış doktora tezi, Cardiff University, 2013.

Grekçe'den Arapça'ya (Süryanice yardımıyla) çevrilen eserler Melkit toplumunun üyelerini gelenekleri üzerinde ahlaken ve ilmen yükselmeye davet etmiştir. Bu eserlerden bir kısmını 17. yüzyıl Antakyası'nın Melkit patriklerinin elinde çoğaltılmış, revize edilmiş, eklerle ve notlarla zenginleştirilmiş ya da basılmış şekilde görmek ilginçtir. Bu patriklerin orijinal eserler kaleme almanın yanı sıra yazma kopyalanması, tercüme edilmesi ve daha sonraları matbaada basılması işlerini takip ettiği ve bunda da Melkit cemaatin eğitilmesini ve bilinçlendirilmesini gaye edindiği dahası edebi bir canlanma yaratmaya çalıştığı görülmektedir.[2] Osmanlı tebaası doğulu Hıristiyanların 17. yüzyılda edebi açıdan bu denli canlı bir atmosferde yaşadığını görmek ilginçtir. Bu noktada Süryani ya da Hıristiyan Arap çalışmaları sahasının dilden tarihe, sanattan etiğe kadar pek çok alana katkıda bulunabileceğinin hatırlatılması gerekmektedir.

Tarihi arka plan

Literatüre dair araştırmanın sonuçlarının sunulmasından ve değerlendirilmesinden önce 17. yüzyılda Arapça ve Süryanice konuşan Hıristiyanları ilgilendiren olaylardan ve gelişmelerden bahsetmek gerekir. Bu yüzyılın en önemli olaylarından biri Katolik kilisesinin Ortadoğu'ya gönderdiği misyonerler ve bu misyonerler aracılığı ile Roma'ya bağlanan Süryani ve Arap Hıristiyanlardır. Haçlı seferlerinden bu yana Roma'nın doğulu Hıristiyanları Katolik yapma hedefi doğrultusunda ilerlediği bilinmektedir. İlk olarak 15. yüzyılda kesin olarak Marunilerde başarılı olan bu hareket, 17. yüzyılda ve 18. yüzyılın başlarında Yakubiler ve Melkitlerde de etkili olacaktır. Bugün Süryani Ortodoks, Katolik ve Protestan olmak üzere üç ayrı kilisenin olmasına giden yol bu Katolik misyonerler tarafından açılmıştır.

2 17. yüzyıldan itibaren insanoğlunun okuma bilmeden kurtuluşa eremeyeceği düşüncesi Hıristiyan Arap ve Rum topluluklarında yerleşmişti. Avrupa'da basılmış kitapların yayılması ve bölgede yazmaların yeniden canlanışı buna eşlik etmişti. Kitap aranan, satılan, getirilen ve bulunan bir obje haline gelmişti. Kitap sahibi olmak prestij ve Franklarla girilen ayrıcalıklı ilişkinin bir nişanesi oldu. Ayrıca doğuda matbaanın kurulması ile ortodoks bölgelerden çıkan eserlerin dağıtımı Arap Hıristiyanlara sunulan okuma materyalini genişletti. Lokal olarak eserlerin basılmasında temel hedef kilise mensuplarının ve inananların eğitimi olmuştur. Bu nedenle eklesiastik eserler ve halk için hazırlanmış öğretici ve ahlaki kaynaklar üretilmiştir. Bu ikinci kategorinin incelenmesi sonraki yüzyılda bir Arap canlanmasına götürecek yolun anlaşılması için önemlidir. Bernard Heyberger, "Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) XVIIe-XVIIIe siècles", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 (Septembre 1999), s. 209.

Katolik dünya planını uygularken sadece Fransisken, Kapuçin, Karmelit ve Cizvit keşişleri ile değil doğulu Hıristiyan tüccarları zarara sokan Maltalı korsanlar, Avrupalı tüccarlar ve Fransız elçileri ile de iş birliği yapmıştır. Doğu kiliselerinin özellikle bu dönemde siyasi ve iktisadi açıdan bir hami arayışı içinde oldukları unutulmamalıdır. Kimi zaman patriklerin Katolikliğe göz kırpmasındaki sebep cemaatin varlığını devam ettirecek maddi destek arayışı olmuştur. Bu yüzyıla ait bir başka önemli gelişme matbaanın kullanılmış olmasıdır. Melkitlerin ya da daha doğrusu Ortodoksların özellikle de Antakya Patrikliği'nin Eflak Boğdan ve Rusya gibi ülkelerle ilişkiye geçmesi kiliselerinin maddi açıdan kalkınmasıyla birlikte basım tekniklerini kullanmasını sağlamıştır. Bir diğer önemli nokta 17. yüzyıl doğu Hıristiyanlarının çeşitli ülkelere yaptığı seyahatlerdir.

Bu araştırmada Hıristiyan Arap ve Süryani kaynaklar kullanılmıştır. Osmanlı çalışmaları uzmanları Osmanlı müelliflerinin gayrimüslim tebaa ve onların ilmi/kültürel faaliyetleri hakkında pek bilgi vermediğini dile getirmektedir. Bu noktada Evliya Çelebi de yardımımıza koşmamaktadır. Ancak Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1731) gibi figürler istisnadır.[3] Kadı fetvaları, siciller ve defterler ferdi meseleler ve patrikhaneler ile ilgili meseleler hakkında bilgi vermektedir. Bu noktada döneme ait şahıslar ve onların eserlerini konu edinen ikincil kaynakların rolü oldukça önemlidir. Ancak hem eski hem de modern eserlerde rastlanabilen mezhep taassupçuluğuna dikkat etmek gerekmektedir. Mesela bazı kaynaklarda dönemin ilmi ve edebi faaliyetlerinde Maruniler tek öncü ve lider grup olarak sunulmaktadır. Günümüzde Hıristiyan Arap ve Süryani çalışmaları sahasında giderek artan çalışmalar resmin eksik parçalarını tamamlamaya devam etmektedir.

17. yüzyılda (16. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başları da dâhil) Süryanice ve Arapça yazım faaliyetlerine dair bu araştırmanın sonuçları üç bölümde sunulabilir. Her iki dilde yazılan eserler, yapılan tercümeler, revizyonlar, genişletilmiş baskılar tarih ve teoloji başlıkları altında ele alınacak ve kopyalama ve baskıya dair faaliyetlerden de söz edilecektir. Bu iki genel alana filoloji, menkıbe/seyahat/ziyârât yazıları, asketik ve etik metinler, yazış-

3 Şam, Mısır ve Hicaz'a yapmış olduğu seyahatlere dair anlatımında ziyaret ettiği Hıristiyan mekanlara dair bilgiler ve İsa'nın hayatı ile ilgili olarak Aziz Petrus'un Apokrif İncili'ni kullanması ilginçtir. Fakat Abdülganî en-Nâblusî ile ilgili en ilginç şey Antakya patriği Athanasius ed-Debbâs'ın (1647-1724) kendisine yönelttiği üç soru (özellikle de Tanrı'nın doğası/tabiatı ile ilişkili soru) için verdiği fetvadır. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 30-31.

malar,[4] şiirler, kilise hukuku ve liturji gibi pek çok konuda yazılmış eserler de eklenecektir.

Arapça Tarih Yazımı

Tarih ve tarih yazımının 17. yüzyıl doğulu Hıristiyanları için çok önemli olduğu görülmektedir. Bu dönemde yaşamış biri Maruni diğeri Ortodoks iki tarihçi ve eserleri özellikle dikkati çekmektedir: İstefan ed-Düveyhî (1630-1704) ve Halepli başdiyakon Butrus bin ez-Za'îm (1627-1699).

Bu dönemde özellikle Roma'daki Maruni Koleji'nden mezun olanların tarihe olan ilgisi dikkat çekicidir. Modern Arap tarihçilerin öncülerinden Düveyhî memleketinde aldığı Süryanice ve Arapça eğitiminden sonra 1641'de Roma'ya gitmiş ve burada felsefe ile teolojideki çalışmaları ile kendini göstermiştir. İstefan ed-Düveyhî esasında kilise adamıdır ancak kilise tarihçiliğinin ötesinde Dürziler ve diğer Hıristiyan mezheplerle ayrıca genel olarak Suriye tarihi ile de ilgilenmiştir. Modern Maruni tarihçiliğinin babası sayılan Düveyhî'nin tarihi Maruni tarih yazımının eleştirel olmayan abartılı anlatımından kısmen de olsa uzak kalabilmiştir. Durmak bilmeyen bir ilim aşığı olan Düveyhî Roma'da iken Maruniler ile ilgili gördüğü her metni kopyalamıştır. Kendisi 1668-1670 arasındaki iki yılını "kitap aramak, onları incelemek ve tarihi bilgiler toplamak" ile geçirdiğini belirtmektedir.[5]

Düveyhî *Târîhu't-tâ'ife el-mârûniyye*'de Maruni tarihi ve Maruniliğin dini kökenleri ile ilgilenmektedir. Roma'dan hiç kopmayan ortodoks bir gelenek olduklarını ispatlamaya çalışmaktadır. Eserin girişinde kendilerini heretik olmakla suçlayanlara şu şekilde çıkışmaktadır: "(...) Bizim bilginlerimizle ya da liderlerimizle konuşmadan, kitaplarımızı anlayacak ve onlardan bir tarih çıkaracak kadar dilimizi bilmeden nasıl oluyor da bizim hakkımızda yalancı şahitlik ediyorlar?" Düveyhî'nin tarihi ele aldığı şahıslarla ilgili önemli biyografik bilgiler içermektedir. *Târîh*'in ikinci kısmının (*Reddu't-tuhem*) ilk beş bölümünde Marunilerin kristolojik tartışmalardaki konumları ele alınmaktadır. *Târîhu'l-ezmine* ya da *Târîhu'l-Müslimîn*, çoğu zaman basit bir kronoloji resmi sunmakla birlikte Lübnan, Maruniler ve Osmanlı dönemi ile ilgili siyasi, iktisadi, içtimai ve dini önemli veriler sunmaktadır.

4 1516 ila 1760 arasında yaşamış olan Maruni yazarların yazışmaları için bakınız Mârûn Nâsır Cümeyyil, *Târîhu't-türâsi'l-'arabiyyi'l-mârûnî. El-mü'ellifûne'l-mevârine fi'l-asri'l-'usmânî. El-cüz'ül-evvel*, Beyrut: Merkezü't-türāsi'l-'arabīyyi'l-Mesīḥī CEDRAC, 2013.

5 Kemal S. Salibi, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, Beirut: American University of Beirut, 1959, s. 89-93.

Silsiletu batârikati't-tâ'ifeti'l-mârûniyye isimli Maruni patrikler kronolojisi tarihi ve biyografik bilgiler sunan bir eserdir. Dili klasik Arapça'dır fakat onun bu dili çok iyi bir şekilde kullandığı söylenemez. Maruni yazarlarda özellikle de eğitimini Avrupa'da tamamlayanlarda Latince ve kiliselerinin dili olan Süryanice'nin etkisi yadsınamaz.[6]

Düveyhî sık sık kaynaklarından bahsetmektedir. Bunlar cemaat liderlerinin tarihleri, Avrupa'daki Maruniler, hac ve seyahat günlükleri, Papalık mektuplaşmaları, Maruni kitabeler ve *scholia*sı, Maruni olmayan doğu Hıristiyanları tarihleri ve kilise kaynaklarıdır. Haçlı seferleri dönemini ele alırken Düveyhî'nin odak noktasının din olduğu görülmektedir. Marunilerin Haçlılara yardım etmesinden sadece birkaç yerde söz eder. Yazarın İslâm tarihi hakkında bilgi sahibi olduğu ve Müslüman tarihçileri okuduğu bilinmekte, diğer Hıristiyanların durumunu doktrin, kültür ve toplum açısından incelediği görülmektedir.[7]

Dönemin diğer önemli tarihçisi Melkit cemaatin temsilcilerinden Halepli başdiyakon Butrus bin ez-Za'îm'dir (1627-1699). Butrus el-Halebî babası Antakya Patriği Makarios III ez- Za'îm'in 1652-59 ve 1666-69 yıllarında yaptığı iki Rusya gezisine katılarak gezinin kaydını tutmuştur. Bu gezinin amacı zor durumda olan Antakya patrikliği için Ortodoks olan Eflak ve Boğdan prenslerinden yardım almaktır. Çok iyi bir eğitimden geçmiş olduğu bilinen Butrus *Sefrat* isimli kitabında ziyaret ettikleri yerlerle ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur. Osmanlı idaresiyle ilgili müspet tutumunun usulen dile getirilen bir beğeni olmadığı aşikârdır.[8] Butrus katıldıkları ayinlerde gözlemlediği farklılıkları detaylı bir şekilde aktarmıştır. Bir ikon sanatçısı olan Yûsuf el-Musavvir ile birlikte Grekçe yazılmış ve ilk olarak 1637'de Venedik'te basılmış olan Kıbrıs piskoposu Kigalas'ın (Tsigalas) Grekçe tarihini *Ed-Dürru'l-manzûm fi'l-ahbâri mulûki'r-rûm* adıyla tercüme etmiştir. Yûsuf Konstantin'den III. Murat'a kadar Bizans İmparatorları ile Osmanlı sultanlarına ait doksan dört portre çizmiş ve bu resimler 1660'da Hıristiyan Arap bir ressam tarafından tamamlanmıştır.[9]

6 Salibi, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, s. 94-101.

7 Salibi, *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, s. 101-105.

8 Bakınız Hasan Çolak, "Worlds Apart and Interwoven: Orthodox, Syrian and Ottoman cultures in Paul of Aleppo's Memoirs", *Studies in Travel Writing*, 16:4, 2012, 375-385 ve Hasan Çolak, "17. Yüzyıl Osmanlı Tarihinin Arap-Hıristiyan Müelliflerine İki Mühim Örnek: Antakya Ortodoks Patriği III. Makarios ibn el-Za'im ve Oğlu Halep Başdiakonosu Paulos", *Toplumsal Tarih*, 234, Haziran, 2013, 90-93.

9 Aurélien Girard. Review of *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIII^e^ siècle. Macaire III Ibn al-Za'îm et Paul d'Alep. Actes du 1^er^ Colloque international. Le 16 septembre 2011, Bucarest,* ed. Ioana Feodorov. *Bulletin critique/Arabica 61 (2013) 1-3*, s. 2.

Teoloji Konularını İçeren Arapça Eserler

Tarih kadar ilgi görmüş olmamakla birlikte dönemin Hıristiyanlarının teolojik mahiyetli çalışmalara da imza attığı görülmektedir. Bu yazarlardan biri Melkit cemaatin başka bir üyesidir. Athanâsiûs ed-Debbâs (1647-1724) eğitimini Bizans geleneği ile Süryanice, Arapça, Latince ve İtalyanca gibi diller üzerine yapmıştır. Yüzyıllardır özelde Melkit genelde Hıristiyan Arap geleneği için bir okul ve ilim merkezi vazifesi gören Kudüs'teki Mar Sabas Manastırı'nın başına getirilmiştir. 1686'da Antakya Patriği olarak seçilmiş ve atanmıştır. Debbâs 1700'de Eflak prensi Konstantin Brancoveanu'nun misafiri olarak Bükreş'e gitmiştir. Makarios gibi Boğdan'da bulduğu kitaplardan ve yazmalardan ya da bütün Avrupa ve Yakındoğu'da tanınan bilhassa Rum ilim adamlarıyla yaptığı sohbetlerden yola çıkarak birkaç eser yazmıştır. Vaazlarının yanı sıra tarihi, doktrinel, liturjik, asketik ve polemik konuları incelediği yazılar kaleme almıştır. Hayatını Hıristiyan Arap geleneklerinin teolojik öğretiler ve ritüeller açısından muhafazasına adadığı anlaşılmaktadır. Debbâs 1702'de hamisi Eflaklı Konstantin'e hediye etmek üzere *Antakya Piskoposları Tarihi*'nin Arapça'dan Grekçe'ye tercümesini tamamlamıştır.[10]

Debbâs ayrıca Bükreş'te Suriye Hıristiyanlarının kullanması için Grekçe ve Arapça iki adet kilise kitabının basılmasına katkıda bulunmuştur. 1701'de bir müddet Katolik Rumların da kullandığı *Missal*'i (yıl boyunca massın kutlanmasına dair her şeyi içeren kitap) ve 1702'de *Saatler Kitabı*'nı basmıştır. Daha sonra prensin kendisine hediye ettiği baskı makinesini, basım araçlarını ve Arapça harflerin dökümünü alıp 1705'te Halep'e götürmüştür. Arapça harfleri Osmanlı Türkçesi bilen ve Rumence'de çok değerli eserler kaleme alan İberyalı Antim yapmıştır.[11]

Debbâs Halep'te 1706 ila 1711 arasında on bir tane Arapça kitap basmıştır. Bu Osmanlı toprakları içinde Arapça dini metinler basan ilk matbaa olmalıdır. Burada 1706'da *Mezmurlar* (1709 ikinci edisyon) ve *Dört İncil* (1708 ikinci edisyon), 1707'de *Seçilmiş İnciler Kitabı* (John Chrysostom'dan otuz dört vaaz), 1708'de *Kutsal Peygamberlikler*, *Kitab*, *Havari*, *Missal*'in ikinci edisyonu, 1711'de *Dualar Kitabı* (Octoechos), Kudüslü Patrik Athanasius II'nin altmış altı vaazı, bir methiye, John Chrysostom'un Paskalya'nın kutlanması üzerine vaazı ve Debbâs'ın kendisi tarafından yazılan *Tövbe ve İtiraf Hakkında Risale* basılmıştır. Bu kitaplar kilise çalışanlarına ve bazen de sıradan

10 Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, Brill, 2016, s. 58.

11 Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 60.

insanlara ücretsiz olarak dağıtılmıştır.[12] Ortodoks Hıristiyan Araplar matbaayı ve Avrupa'dan gelen kitapları hoş karşılamış ancak bu kitaplardaki Katolikliğe dair muhtevayı reddetmiştir.[13]

Debbâs 1711'de *Tövbe ve İtiraf Hakkında Risale*, 1715'te *Triodion*'un Arapça tercümesi, 1719'da *Yıllık Pazarlar ve Kutlamalar için Vaazlar*, 1721'de Elias Meniates'in (1669-1714) *Ayrılığın Başlangıcı* adlı eserinin bazı kısımlarının tercümesi ve adaptesi olmak üzere başka eserlere de imza atmıştır. Debbâs'ın 1706'da Halep'te basılan Arapça kitaplarından biri oldukça ilginçtir: *Kutsal ve Arı İnciller Kitabı* ya da *Muhteşem Bir Şekilde Parlayan Lamba*. Kitap iki yüz kırk üç sayfadır. Patrik metni Yunanca bir metin üzerinden revize etmiştir. Daha önceki el yazmalarında yaygınca kullanılan dili kelimesi kelimesine düzeltmiştir. Debbâs burada tercümeleri ve felsefe ağırlıklı orijinal eserleri ile bilinen Antakyalı 'Abdallâh bin el-Fadl'ın 11. yüzyılda yaptığı tercümenin 17. yüzyılın ilk yarısında Meletios Karma (Meletius el-Kerme) tarafından gözden geçirilmiş halini esas almıştır. [14] Bu durum bize Melkit cemaatte geleneğin çeviriler ve çoğaltılan kopyalar yoluyla yüzyıllar boyunca muhafaza edildiğini göstermektedir.[15] *İnciller* ayin sırasında kullanılmak üzere hazırlanmış olabilir. Kitapta yer alan metinler liturjik düzene göre sıralanmıştır. Bu metinlerin her birini "Kâle el-mufessir" ifadesiyle başlayan bir tefsir takip eder. Bu tefsir John Chrysostom'a ait olabilir. Son sayfada süslü mühür izleri görülmektedir. Bazı kopyalarda İncillerin başında yazarlarına ait ikonlar resmedilmiştir. Basılmış olmasına rağmen kitabın 18. yüzyılın yarısına kadar elle çoğaltıldığı bilinmektedir.

12 1716'da Halep Katedrali'ne astırdığı mermer plakete inananların ahlaken ve ruhen yükselmesini sağlayacak bazı öğretiler kazıtmıştır. Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 57.

13 Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 61-62.

14 Ioana Feodorov, "Livres arabes chrétiens imprimé avec l'aide des principautés roumaines au début du XIII^e siècle. Un répertoire commenté", *Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, No. 34, 2016, s. 18-20.

15 Memlukler döneminde Konstantinopolis ile bağları kopan Melkit kilisesi Osmanlı hakimiyetinde bu bağları yeniden kurmadan önce kültürel bir canlanma yaşadı. Osmanlı yönetimi altındaki huzurlu dönemde Grekçe ve Süryanice'den eserler Arapça'ya çevrildi. Bu çevirilerde Vatikan tarafından Roma'ya bağlı olmayan Hıristiyanlar için hazırlattırılan Kitabı Mukaddes tercümesi ya da diğer Arapça eserler etkili olmuştur. 17. yüzyılda yaşayan Melkite tercümanlar şunlardır: Halep Metropoliti Meletius el-Kerme (1612-34) (Antakya patriği Euthymius (1634-35)) ve halefi Meletius ez-Za'îm (Antakya patriği Makarius (1647-72)). Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretatiton*, Princeton: Princeton University Press, 1970, s. 21-22.

Debbâs'ın bir başka ilginç eseri Dimitri Kantemir'in (1673-1723) *Divan*'ının (*Hâkimin Dünya ile Kavgası* ya da *Nefs ve Beden Arasındaki Dava*) 1705'te tamamladığı *Salâhu'l-hakîm ve-fesâdu'l-'âlemi'd-demîm* isimli Arapça versiyonudur. Patriğin isteği üzerine *Salâh* Arapça, Grekçe ve Süryanice'deki uzmanlığı bilinen Maruni keşiş Gabriel (daha sonra Halep piskoposu olarak Germânûs ismini almıştır) Farhât tarafından gözden geçirilmiştir. 1670 doğumlu olan Farhât aynı zamanda manevi konularda ve şiir ölçülerinde de kendini göstermiştir. 1711'de seyahat ettiği Roma, Sicilya, Malta ve İspanya'dan Halep Maruni kütüphanesine bin iki yüz el yazması ve kitap getirmiştir. Farhât'ın eserleri pek çok kez basılmıştır. Bilâdu'ş-Şâm Hıristiyanları için çığır açıcı bir Arapça gramer kitabı (İncillerden alıntılar içerir), Arapça sözlük (etimoloji; Hıristiyan eserlerden ve İslâmi kaynaklardan alıntılar), John Chrysostom'un vaazlarının gözden geçirilmiş Arapça versiyonları, İncillerden tercümeler, *Evharistiya* ve *Divan* bu eserlerden bazılarıdır.[16]

Divan'da sunulan okuma önerileri Arapça versiyonda yeniden düzenlenmiştir. John Climacus'un (579?-649) *Erdemlerin Ölçüsü*, Thomas à Kempis'in (1380?-1471) *Mesih'i Taklit*'i bu listenin başında gelmektedir. "Mükemmellik seviyesine ulaşmak istiyorsan şunları okumalısın" ifadesiyle başlayan kısımda *Akli Cennet*, *Günahkârların Kurtuluşu*, *Babaların Bahçesi*, Athanasius, Gregory, Cyril, Basil ve diğer babalara ait eserler zikredilmektedir.[17] Bunlar Akdeniz manastır çevrelerinde bilinen doğulu kaynaklardır. Çoğunun 10. ve 11. yüzyılda Antakya tercümanları tarafından tercüme edilmiş olması dikkate değer bir noktadır.

Debbâs'ın dini görüşleri sebebiyle *Salâh*'tan içki gibi bazı kelimeleri ya da ifadeleri çıkardığı bilinmektedir. Esere Kitabı Mukaddes'ten yapılan alıntılarda metnin bütününün verilmesi gibi müdahalelerde bulunduğu da görülmektedir. Hedef cemaatin eğitilmesi olmalıdır zira eserin giriş kısmında Debbâs *Divan*'ı Arapça'ya çevirmeye şu nedenle karar verdiğini belirtmektedir: "Bu kitap yolunu kaybetmiş kişiyi doğru yola yönlendirir ve bilgelerin ellerini cennetin kapısına bağlar. Bu kitabı inançlı ve kararlı kullar, yöneticiler ve yönetilenler, rahipler ile keşişler okuyacaktır." Debbâs'ın metne eklediği kısımlarda eğiticilik vasfı özellikle öne çıkmaktadır. Doğulu Hıris-

16 Debbâs Farhât'tan Avrupa'dan kendisi için şu eserleri getirmesini istemiştir: John Chrysostom'un eserlerinden bulabildiği her şey, John Damascene, Athanasius, Epiphanius ve Theodoret'in eserleri ile Philo'nun *Tarih*'i. Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 64-69.

17 Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 413-414.

tiyanların bilmemeleri muhtemel kelimeler ve kavramlar (bazen Türkçeleri ile) metne eklenmiştir. Kelimelerin doğru yazılışı ve başka bazı filolojik açıklamalar Farhât tarafından yapılmış olmalıdır.[18]

17. yüzyılda İskenderiye ve Kudüs Ortodoks patrikliklerinde kaleme alınan eserlerde Grekçe'nin hâkim olduğu ve Arapça'nın çok az kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlerden bazıları *Galata Cizvitlerine Karşı* adlı metinde olduğu gibi Roma Kilisesi'ne karşı yazılmış apolojiler ya da reddiyelerdir. Aynı dönemde geçmişte çok parlak dönemler geçiren Sina manastırlarından çok az yazara rastlanmaktadır. Kâtiplerin sayısı da azalmıştır. Tek bir istisna (1620 tarihli bir yazma) dışında Süryanice kaybolmuştur. Arapça yazmaların sayısı da pek fazla değildir. Bu yüzyıla ait on dokuzu tarihli kırk küsur yazma mevcuttur.[19] Bu dönemde İskenderiye ve Kudüs Ortodoks patrikliklerinde Helenizm'i canlandırma ve ortodoksluğu savunma refleksinin hâkim olduğu iddia edilebilir.

Döneme ait pek çok Grekçe metnin Protestanlık karşıtı olduğunu görmekle birlikte aynı konu üzerine yazılmış az sayıda Arapça esere rastlamak da mümkündür. Mesela Gazze başpiskoposu Christodoulos'un Protestanlık karşıtı iki önemli ortodoks metni, Moghila'nın (Kiev Metropoliti) *İtiraf*'ı ile ekümenik patrikliğin temsilcisi Syrigos'un (1586-1664) Grekçe eserini tercüme etmesi dikkati çekmektedir. 1629'da Cyrille Lucar'ın (Konstantiniyye patriği) Latince *İnanç İtirafı*'nda Kalvin'in doktrinini ortodoks gibi sunması ilginçtir.[20]

17. yüzyıla ait bir yazmada bulunan *Yakub Baradey, Nesturyus ve Marun'a Karşı Melkit İman İtirafı*, 1654 tarihli *Grekler ve Ermeniler Arasındaki Anlaşmazlık* ve 1715'te yazılan *Bir Yakubi ve Melkit Arasında Trishagion Tartışması* gibi metinler diğer Hıristiyan gruplara ya da sapkınlara karşı yazılan Arapça eserler şeklinde tanımlanabilir. İslâm karşıtı metinler şu şekilde sıralanabilir: *Tefnîdü'l-Kur'ân* (Suriye'deki Cizvit Misyonunun başı Jean Amieu (ö. 1653)), *Redd 'ale'l-İslâm* (Fransisken Dominique Germanus de Silésie (ö. 1670)), *Tefnîdü'l-Kur'ân* (Kapuçin François Romarantin (ö. 1700)), *Redd 'ale'l-İslâm* ve *Kitâb munâkadâtu'l-Kur'ân* (Maruni Dominiken Yûhannâ el-Mu'ammidân el-Hasrûnî (ö. 1632)), *Tefnîdü'l-Kur'ân* (Maruni piskopos

18 Ioana Feodorov, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, s. 111.

19 Joseph Nasrallah, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^{e} au XX^{e} siècle. Vol. IV. Périod Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, Peeters, 1979, s. 193, 171.

20 Joseph Nasrallah, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^{e} au XX^{e} siècle. Vol. IV. Périod Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, s. 194-198.

Butrus b. Mahlûf (ö. 1707)), *En-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, *Ehâdisü'l-hadîs* ve *Sıdku'l-İncîl ve kizbü'l-Kur'ân* (Ermeni Meguerdic el-Kesîh), *Sıhhatü'n-Nasrâniyye ve fesâdü'l-İslâm* (Konstantin Antâkî), *İ'tirâdâtü'l-Müslimîn diddü'l-Emâneti'l-Ortûduksiyye ve ibtâlü huccetihim* (anonim) ve Bahâü'd-Din el-Manûfî'nin Hıristiyanlara karşı iddiasına *Redd 'aleş-şeyh Bahâü'd-Din el-Manûfî* (Kıpti Butrus bin Cibrîl).[21]

Teolojik eserlerin konusu genelde iman, Tanrı, Teslis, Tanrı'nın Birliği ve Teslisi, sıfatları, isimleri ve enkarnasyondur. 1650'de Beyrut piskoposu olan Fîlîb Ferah 1658'de *Muhtasar ilmi'l-usûl*'u yazmış ve Tanrı, sıfatları, İsa Mesih ve tanrılığı gibi konuları ele almıştır. Bir bölümü Süryanice diğer bölümleri Arapça yazılmış kitaplara da rastlanmaktadır.[22] Bugün farklı isimler adı altında anılan Nesturi Hıristiyanların 17. yüzyıldaki temsilcileri Alkoşlu İsrail[23] ve Telkepeli Yûsuf[24] olmuştur. Bu yazarlar ve şairler eserlerini Doğu Süryanilerinin konuşma dili ile yazmışlardır. Katoliklik etkisine rastlanmayan bu eserlerde apokrif kaynakların kullanıldığı görülmektedir. 17. yüzyılda Sureth (Hıristiyan yeni-Aramicesi) edebiyatının doğuşunda Katoliklerin etkisini görmek güçtür. Zira vücuda getirilen eserler tamamen doğu geleneği içinde oluşturulmuştur.[25]

Teoloji Dışındaki Konularla İlgili Arapça Eserler

17. yüzyıl Hıristiyan Arap metinleri içinde vaazlar, zeceller, küçük şiirler ve muhâdese örneklerinin yanı sıra minyatür, ikon, arma ve mühür gibi görsel öğelere de rastlanmaktadır. Ziyârât (Roma, Antakya, Kudüs, İskenderiye, Sina, dünya harikaları) ve seyahat notları (Melkit Makarios III bin ez-Za'îm ve Bûlus el-Halebî'nin ziyaretleri ile Keldani İlyâs Hannâ'nın Latin Amerika seyahati[26]) ilgi çekici metinlerdir. Az da olsa hagiografi ya da menkıbe, liturji ve kilise kanunu türünde eserler ile sinodlara ve Roma delegasyonları

21 Joseph Nasrallah, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^e^ au XX^e^ siècle. Vol. IV. Période Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, s. 202-205.

22 Joseph Nasrallah, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^e^ au XX^e^ siècle. Vol. IV. Période Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, s. 247-248.

23 *Mükemmellik Üzerine*, *Adem Oğlunun Günahı Üzerine* (1610/1611), *Şimuni ve Yedi Oğlu* (1631/32).

24 *İlahi Düzen Üzerine* (1661/62), *Vahyedilen Hakikat Üzerine* (1662/63), *Hayat Veren Kelimeler Üzerine* (1666/67), *Meseller Üzerine* (1665/66).

25 Alessandro Mengozzi, *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq*, Louvain: Peters, 2011, s. vii-ix.

26 İlyas Ḥannā, *İlyas Hanna seyahatnamesi bir Osmanlı tebaasının Güney Amerika yolculuğu 1668-1683*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

ile idarecilere dair kayıtlara da rastlanmaktadır. Nahiv ve sözlük alanında yapılan çalışmalar, 1690'da Maruni Yûsuf Şem'ûn es-Sim'ânî tarafından yazılan mantık üzerine bir eser ile botaniğe, rüyalara, ayla ilgili gözlemlere, simyaya ve tıbba dair metinler de zikredilmelidir.[27]

Süryanice literatüre geçmeden önce 17. yüzyılda Arapça eserlerin yazıldığı Kıpti gelenekten kısa da olsa söz etmek gerekmektedir. Kıpti Kilise'nin yüksek dereceli liderlerinin bu dönemde vaazları yoluyla kendilerini ortodoks Hıristiyanların koruyucuları olarak gösterdikleri görülmektedir. Vaazlarında Kadıköy karşıtı, ortodoks Kıpti kimliği, yeni ihtida etmiş Katoliklere güçlü bir şekilde sunarak Mısır'ın en büyük Hıristiyan cemaatinin dini ve kültürel açıdan eşsizliğini göstermeye çalışmışlardır. Sünnet ve poligami gibi değişik uygulamaları barındıran Kıpti geleneğinin mensupları diğer Hıristiyan gruplar arasındaki ayrı duruşlarını (ritüelleri ve manevi kültürleri ile) muhafaza etmeye gayret etmişlerdir. 18. yüzyılda Kıpti Kilisesi'nde bir yeniden diriliş dönemi yaşanmıştır. Ancak 18. yüzyıla gelmeden ahlak merkezli bir Kıpti kimliği geliştirme çabalarının yoğun olduğu görülmektedir. Şehitlik hikâyeleri, menkıbeler, batıl inanışlara ve hurafelere karşı çıkış, hac, manastırlar, festivaller, tören alayları Kıpti geleneğin belirgin özellikleridir. Bu dönemde yazılan orijinal eserler fazla olmamakla birlikte yazmaların çoğaltılmasının desteklendiği ve çok sayıda belgenin geleneği korumak maksadıyla ortaya çıkarıldığı ve saklandığı görülmektedir. Kıpti-Arapça yazmalarda tarih, hagiografi, vaaz (enkarnasyon, doğru ve yanlış davranışlar, doğru inanç vs. hakkında) türünde eserlere rastlanmaktadır. Hâlihazırda Kıpti kiliselerde ve manastırlarda kataloglanmamış pek çok yazma bulunmaktadır.[28]

Süryanice Eserler

Günümüzde Süryani Ortodoks ya da Süryani Kadim Kilisesi tarafından temsil edilen Süryani Hıristiyan geleneğine mensup yazarlar ve dini liderler edebiyatlarının tarihini Hıristiyanlık'la başlatır. Bu gelenekte ilahiyat, hukuk, dinsel törenlerde usul, kilise müziği, mistisizm, şiir, tarih, matematik, tıp ve astronomi gibi konularda pek çok Süryanice metin üretilmiştir. Süryanice eserler Melkitlerde ve Marunilerde çok azdır. Bugün Musul,

27 Joseph Nasrallah, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. IV. Périod Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, s. 241-244.

28 Osmanlı dönemi Kıpti Kilisesi'nin burada genel hatlarıyla özetlenen dini ve ilmi durumunun detaylı bir analizi için bakınız Febe Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

el-Cezire, Tur Abdin, Diyarbakır, Siverek, Siirt, Şam, Beyrut, Kudüs, Sina, Mısır, İstanbul, Birleşik Krallık, Paris, Roma, Berlin, New York ve Boston gibi yerlerde pek çok Süryanice yazma ve kitap bulunmaktadır. 1624 yılında Toma adlı Mardinli bir papaz Mısır'daki Süryani manastırı kütüphanesinde dört yüz üç adet kitap olduğunu belirtmiştir.[29] Bu kütüphanenin kitapları 17. yüzyıla kadar Vatikan, Paris, Petersburg ve Londra kütüphanelerine ulaşmıştır. Süryani Ortodoks geleneğin Çin'in güneyi ve Hindistan ile Ermenistan ve Cezire'de 13. yüzyıla kadar, bazı bölgelerde ise 15. yüzyıla kadar etkisini sürdürdüğü hatırlatılmalıdır.

Süryani edebiyatının ikinci ayırıcı ve şekillendirici unsuru Süryani dilidir. Ele aldığımız dönemde bu dilin morfolojisi (patrik İshak 'Azar (ö. 1724), piskopos Rızk Allah (ö. 1722)) ve dilbilgisi üzerine Arapça eserler yazılmıştır. Antakya patriği İshak 1699'dan önce Süryanice etimoloji ve türemiş sözcükler üzerine on beş bölümlük küçük bir kitap kaleme almıştır. Etimoloji üzerine 1772'de vefat eden Musul piskoposunun oğlu Matta tarafından yazılmış bir küçük kitap daha bilinmektedir. Kutrubullu horepiskopos Yakub (ö. 1783) 1764'te Süryanice bir etimoloji eseri olan *Zehratü'l-me'ârif*'i kaleme almıştır. Üç yüz yetmiş sekiz sayfa olan bu eser öğretmenler ve öğrenciler tarafından kullanılmıştır. Daha sonra kitabın çekimler üzerine kısaltılmış bir versiyonu hazırlanmıştır. [30]

17. yüzyıl Marunilerinin Süryanice gramer ve sözlük üzerine yaptıkları Latince çalışmalar da önem arz eder. Latince yazılmış ilk modern Süryanice gramer kitabı 1633'te Maruni patrikliğine yükselen Circis bin Mîhâ'il bin 'Amîrâ'nın (ö. 1644) eseridir. 1636'da basılan benzer bir kitap 1660'da Trablus piskoposu olan İshak eş-Şidrâvî tarafından yazılmıştır. Bu yüzyılda Maruni cemaat çift dillidir. 17. yüzyılın es-Sahyûnî (ö. 1648) ve el-Hâkıllânî (ö. 1664) gibi meşhur Maruni figürleri iki dilde Kitabı Mukaddes ile Arapça ve Süryanice gramer kitapları yazımında önemli bir rol oynamıştır. Avrupa'da Süryanice ve Arapça konusunda şarkiyatçılığın ilk adımları Marunilerin eserleri ile atılmıştır.[31]

29 Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, translated and edited by Matti Moosa, Gorgias Press, 2003, s. 25.

30 Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 14.

31 Mârûn Nâsır Cümeyyil, *Târîhu't-türâsi'l-'arabiyyi'l-mârûnî. El-mü'ellifûne'l-mevârine fi'l-asri'l-'usmânî. El-cüz'ül-evvel*, Beyrut: Merkezü't-türāsi'l-'arabīyyi'l-Mesīḥī CEDRAC, 2013, s. 108, 181, 147, 201-202. Maruni edebiyatı zirveye Assemani (Yûsuf bin Sim'ân es-Sim'ânî) (ö. 1768) ve Casiri (Mihayil el-Gazirî) (ö. 1791) ile ulaşmıştır. Sonraki yıllar Bûlus el-Bustânî (ansiklopedi ve sözlük), Louis Cheyho ve Jirji ez-Zeydân gibi etkili isimlerin eserlerine sahne olacaktır.

Sözlük konusunda batı Süryanilerinin doğu Süryanileri tarafından yazılmış eserleri kullandığı bilinmektedir (Bugün de biri Maruni diğer ikisi iki Keldani tarafından 19. ve 20. yüzyılda yazılan üç adet sözlük kullanılmaktadır). Gergerli piskopos Efrem'in 1659 yılında Hasan bar Bahlul'un Süryanice-Ermenice ve bazı kelimeleri Arapça olan sözlüğünü kopyaladığı bilinmektedir.[32]

17. yüzyılda batı Süryanice yazısını geliştiren ve kullanan en az on hattata rastlanmaktadır: Kasurili rahip Abrohom bar Gazvi (ö. 1607), Kudüs metropoliti Arbolu Behnam (ö. 1614), Klibinli rahip Abdülazim (ö. 1612), Mardinli metropolit Dionisius Abdülhay (ö. 1621), Mardinli rahip Abdullah el-Meşlul (ö. 1621), Kudaydoyolu metropolit Yuhanna (ö. 1625), Enhilli mafiryan Eşayo (ö. 1635), Boteli mafiryan Behnam (ö.1655). Gergoroyo ya da Karkari hattıyla ilk kez yazdığı bilinen kişi önce Kapadokya daha sonra Urfa metropolitliği görevinde bulunan (1577-1607) Vanklı Grigorius'tur. Hoş bir yazım tarzı olan Grigorius farklı mevzularla ilgili yaklaşık yirmi adet kitabın müstensihidir. Bugün onun elinden çıkmış dört *İncil*'e, *Mezmurlar* ve *Patrikler Tarihi* kitabına sahibiz.[33]

Grigorius'un Süryani dili ve edebiyatı üzerine de çalıştığı bilinmektedir. Metropolit Karkar manastırlarına ve yaşadığı dönemdeki olaylara dair kısa tarihi risaleler ve yorumlar da kaleme almıştır. Patrik Pilate ve Hidayet Allah arasındaki anlaşmazlık ve 1591-1593'teki uzlaşmaları hakkında anlattıkları da önemlidir. Kaynaklarda aynı dönemde Süryani edebiyatı ve kaligrafisi konusunda bilgi sahibi olan birkaç kişinin ismi daha zikredilmektedir. Tarihle ilgili metinlere Antakya patriği David II Şah'ın ölümü ve Nureddin ailesinden (kendi ailesi) 1583-1639 yılları arasında ölen üç kilise babası ile ilgili metin, Hattak metropoliti Vanklı Efraim'in biyografisi ile 1638-1661'de yaşanan kıtlık ve bazı manastırların durumu üzerine yazısı da eklenmelidir.[34] Bu dönemde Süryani kilisesinde kilise hukuku ve sivil hukuk üzerine bir eser yazılmamıştır.[35]

17. yüzyılda eser veren bazı Süryani şairler Nesturi 'Abd Yeşu' Savboyo'nun (1290-1318) tarzına yönelerek düzen ve içerik arasındaki dengeye zarar vere-

32 Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 26.

33 Bu listeye Vanklı Miho'yu (ö.1606) da eklemek gerekir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 514, 21-22.

34 Halepli mafiryan Şükr Allah (ö. 1764) 1751'de Malabar'a olan yolculuğu hakkındaki eserini Süryanice kaleme almıştır. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 514, 156-157.

35 Ancak Hudaydalı piskopos Hidayet Allah'ın (ö. 1693) Malabar Kilisesi için genel kanunları ihtiva eden bir mektup yazdığı bilinmektedir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 515.

cek derecede çok fazla edebi sanat kullanmıştır. 1685'te vefat eden Bar Garir ile Hudaydalı piskopos Hidayet Allah'ın şiirleri İgnatius Ephrem I Barsavm tarafından düşük kalitede şiirler arasında zikredilmiştir.[36]

1507 tarihli nüshası 1696'da Mor Abhay Manastırı'nda Beth Man'imli mafiryan Şemun tarafından açıklayıcı notlarla birlikte yeniden yazılan *Kâhinlerin Duaları*,[37] 1601'de rahip Vanklı Gevargis tarafından kopyalanmış *Madıdonö* (önemli bayramlardaki törenlerle ilgili metinler) kitabı (yazma Feyrûza Kilisesi'nde bulunmaktadır) ve 1614'te Malatya ve Mezopotamya geleneğine göre kopyalanmış *Bethgazo* ya da ilahiler kitabı (İstanbul Kilisesi'nde bulunmaktadır) ise liturjiye dair eserlerdir.[38]

Dillerini muhafaza etme konusunda kararlı olan Süryanilerin bilinen ilk Arapça ayini 912 yılında yapmış olması ilginçtir. Süryaniler arasında anaforaların (evharistiya duaları) Arapça'ya çevrilmesiyle ilgili çabalar ise 17. yüzyıl ve sonrasında başlamıştır. 1675'de yazılan ve bugün Kudüs'te bulunan bir *subbara* (Mesih'in doğumunun müjdelenmesi ile ilgili sekiz ayin) kitabı ile nesir şeklindeki yakarış dualarının ya da *husoyo*ların[39] büyük kısmı 15. yüzyıldan itibaren Arapça'ya çevrilmiştir.

Diyakon Sergis Bar Gurayr'ın (ö. 1669) 1669 civarında Bar Hebraeus'un (1226-1286) *Mabedin Lambası*'nı Arapça'ya çevirdiğini ancak Arapçası'nın mükemmel olmadığını Deyrulzafaran Manastırı'nda bulunan 1679 tarihli yazma[40] göstermektedir. Diyakon Gurayr dilde zayıf başka bazı tercümelerin yanı sıra polemik tarzında Arapça mektuplar kaleme almıştır. Klasik dilde yapılmış sonraki döneme ait tercüme ya da orijinal Arapça metinlerden günümüze

36 Hidayet Allah'ın Meryem'e hitaben yazdığı yedi heceli kasidesi meşhurdur. 1668-1684 yılları arasında Şam piskoposu olan Yuhanna'nın ortodoksluktan dönen bir gruba karşı yedi heceli vezinli bir konuşma kaleme aldığı bilinmektedir. Sonraki dönemle ilgili olarak Basibrinli rahip Yuhanna'nın (ö. 1729) biri dua diğeri Tur Abdin'in 1714'teki işgali üzerine yazdığı kafiyeli iki kaside, Kusurlu horepiskopos 'Abd Yeşu'nun (ö. 1750) döneminin önde gidenlerine övgü mahiyetinde yazdığı altı adet kafiyeli kasidesi ve Kutrubullu horepiskopos Yakub'un (ö. 1783) Teslis, Tanrı'nın birliği, ilahi hikmet ve Süryaniler arasında ilmin güçsüzleşmesine ağıt konulu üç adet kafiyeli kasidesi eklenmelidir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 515, 520.

37 Bu tarz dua kitapları daha sonraki dönemlerde orta kalitede bir Arapça'ya çevrilmiştir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 97.

38 Halepli mafiryan Şükr Allah (ö. 1764) katekizm üzerine Arapça bir eser kaleme almıştır. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 97, 114, 119, 122.

39 Kutrubullu horepiskopos Yakub, 1766'da bir dua kompoze etmiştir ve Mar Malke bayramı için beş tane husoyo yazmıştır. Yakub'un üslubu Grekçe ifadeleri ve kelimeleri fazlaca barındırışı ve kompleks örgüsü ile dikkati çekmektedir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 77, 71, 520.

40 Paris yazması 1661 tarihlidir.

ulaşan Amidli keşiş 'Abd en-Nur'un (ö. 1755) Bar Salibi'nin İncil üzerine scholiası, Bar Kepha'nın "Gizemler Üzerine", "Meleklerin Dereceleri" ve "Cennet" tefsirinin Deyrulzafaran Manastırı'nda yaptığı Arapça çevirisi ile mafiryan Şükr Allah bin Kasabcı'nın (ö. 1764) İlmihal'i ve Halepli metropolit Gevergis'in (ö. 1773) *El-İ'tikâdü's-sahîh fî tecessüdi'l-Mesîh*'i gibi eserlerin (Humus, Kudüs ve Akra kütüphaneleri) daha düşük seviyede olduğu görülmektedir.[41]

1740'ta vefat eden mafiryan Şemun'un eserleri 17. yüzyıl Süryani literatürünün muhtevasına dair bir fikir edinebilmek açısından önemlidir. Süryanice'de uzmanlaştığı, nazımda ve nesirde başarılı örnekler sunduğu ve dini ilimlere derin vukufiyeti olduğu bilinen Şemun Teslis, Tanrı'nın bütünlüğü, Kutsal Ruh'un çıkışı, Araf'ın reddi, dünyanın sonu, diriliş, ebedi saadet ve azap gibi teoloji konularını ele aldığı üç yüz on yedi sayfalık kitabını 1719'da bitirmiştir. Bu kitabın yazarının elinden çıkmış bir yazması Mar Evgin Manastırı'nda bulunmaktadır. Şemun'un *Gizemler Arabası* isimli eserinin entelekt, Ezekiel'in gördüğü araba meleğinin yorumu, dünyanın yaratılışı, melekler, kötü ruhlar, Âdem, Mesih'in enkarnasyonuyla kazandığımız mükâfat, diriliş, göklerin krallığı ve cehennem konularının ele alındığı sekiz risaleden oluştuğu bilinmektedir. 1727'de ya da 1729'da bitirilmiş olan bu kitabın kopyasına rastlanmamıştır.[42]

Mafiryan Şemun'un Arapça mı[43] yoksa Süryanice mi yazıldığı tartışmalı olan eseri *Silâhu'd-dîn ve tursü'l-yakîn*'de (Dinin Silahı ve Sağlam İnancın Kalkanı) Kutsal Teslis, enkarnasyon, imanın bilgi ile edinilemeyeceği, Araf'ın reddi, ceza ve mükâfatın sadece ruhla ilgili olduğunu söyleyenlere reddiye, pişmanlık/tövbe, komünyon için mayalanmış ekmek tartışmaları yer almaktadır. Yüz seksen sayfalık vaazlar kitabında Serafim'in kanatları, yetenekler, son kuruş, Rabbin duası, Araf'ın reddi ve dünyanın sonu konuları işlenmektedir. Şemun ayrıca çoğu çok kaliteli üç, beş, yedi ve on iki hece uyaklı yüz on beş adet kasideden oluşan bir antoloji hazırlamıştır. Bu kasideler arasında "Oğlu vasıtasıyla dünyayı yoktan var eden Rab" ve "Baba nurdur, Oğul nurdur ve Ruh nurdur" ifadeleri ile başlayanlar meşhurdur. Şemun'un tövbe üzerine uyaklı bir vaazı ve bir *soghito*su (ilahi) da vardır. 1724'te Bar Bahlul'un sözlüğünün kısaltılmış versiyonunu hazırladığı bilinmektedir.[44]

41 Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 515, 519, 122.

42 İlk iki kitabı çağdaşları tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 516-518.

43 Arapça vaazlarında gramerin dikkate alınmadığı, dilin zayıf bir kullanımı göze çarpar.

44 Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls*, s. 517-518.

Sonuç

Zikredilen isimler ve çalışmalar orijinal eserler konusunda pek parlak olmamakla birlikte eser üretimi açısından verimli bir döneme işaret etmektedir. Farklı motivasyonlardan hareketle yazılan eserlerin, yapılan tercümelerin, oluşturulan koleksiyonların gerisinde ibadetin doğru şekilde yapılması, Müslümanlardan veya diğer Hıristiyan mezheplerinden gelen itirazlara cevap verilmesi, ortodoksluğun korunması, geleneğin yaşatılması, kutsal kitapları anlama, manevi ihtiyaçların karşılanması gibi önemli saikler yatmaktadır. Kimi zaman cemaat içinden kimi zaman dışarıdan gelen bu etkilere dinamik bir şekilde karşılık verilmiş olması dönemin doğu Hıristiyanlarının hem altyapı hem de potansiyel olarak donanımlı olduklarını göstermektedir.

Kaynakça

Armanios, Febe, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Barsoum, Ignatius Aphram I, *The Scattered Pearls*, translated and edited by Matti Moosa, Gorgias Press, 2003.

Cümeyyil, Mârûn Nâsır, *Târîhu't-türâsi'l-'arabiyyi'l-mârûnî. El-mü'ellifûne'l-mevârine fi'l-asri'l-'usmânî. El-cüz'ül-evvel*, Beyrut: Merkezü't-türāsi'l-'arabīyyi'l-Mesīḥī CEDRAC, 2013.

Çolak, Hasan, "Worlds Apart and Interwoven: Orthodox, Syrian and Ottoman cultures in Paul of Aleppo's Memoirs", *Studies in Travel Writing*, 16:4, 2012, 375-385.

Çolak, Hasan, "17. Yüzyıl Osmanlı Tarihinin Arap-Hıristiyan Müelliflerine İki Mühim Örnek: Antakya Ortodoks Patriği III. Makarios ibn el-Za'im ve Oğlu Halep Başdiakonosu Paulos", *Toplumsal Tarih*, 234, Haziran, 2013, 90-93.

Feodorov, Ioana, Yulia I. Petrova, Virgil Cândea, *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*, Brill, 2016.

Feodorov, Ioana, "Livres arabes chrétiens imprimé avec l'aide des principautés roumaines au début du XIII^e siècle. Un répertoire commenté", *Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, No. 34, 2016, 18-20.

Girard, Aurélien, Review of *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIII^e siècle. Macaire III Ibn al-Za'îm et Paul d'Alep. Actes du 1^er Colloque international. Le 16 septembre 2011, Bucarest,* ed. Ioana Feodorov, *Bulletin critique/Arabica 61 (2013) 1-3*.

Haddad, Robert M., *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretatiton*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

Heyberger, Bernard, "Livres et pratique de la lecture chez les chrétiens (Syrie, Liban) XVIIe-XVIIIe siècles", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88 (Septembre 1999), 209-223.

Masters, Bruce, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Mengozzi, Alessandro, *Religious Poetry in Vernacular Syriac from Northern Iraq*, Louvain: Peters, 2011.

Nasrallah, Joseph, *Histoire du Movement Littéraire dans l'Église Melchite du V^e^ au XX^e^ siècle. Vol. IV. Périod Ottomane 1516-1900. Tome I 1516-1724*, Peeters, 1979.

Salibi, Kemal S., *Maronite Historians of Mediaeval Lebanon*, Beirut: American University of Beirut, 1959.